

IDENTIDAD DE GÉNERO VS. IDENTIDAD SEXUAL

Actas 4º Congreso Estatal *Isonomía*
sobre identidad de género
vs. identidad sexual



IDENTIDAD DE GÉNERO VS. IDENTIDAD SEXUAL

1

Actas 4o. Congreso Estatal FIO sobre Identidad de género vs. Identidad Sexual

IDENTIDAD DE GÉNERO VS. IDENTIDAD SEXUAL

Actas del IV Congreso Estatal Isonomía sobre Identidad de Género vs. Identidad Sexual

Comité Científico Asesor:

Aguilar Ródenas, Consol
Barberá Heredia, Esther
Beguiristain Alcorta, M^a Teresa
Bosch Fiol, Esperanza
Esquembre Valdés, Mar
Ferrer Pérez, Victoria
Fischer Pfaeffle, Amalia Eugenia
Galán Serrano, Julia
Gámez Fuentes, M^a José
Garrigues Giménez, Amparo
Nieva de la Paz, Pilar
Olaría Puyoles, Carmen
Saucedo González, Irma
Sevilla Merino, Julia
Téllez Infantes, Anastasia
Urios Moliner, Yago
Ventura Franch, Asunción
Vilches de Frutos, M^a Francisca
Zafra Alcaraz, Remedios

2

Coordinadora técnica de la edición: Carme Pinyana Garí

Coordinadora de la publicación: Alicia Gil Gómez

Traducción del artículo de Teresa de Lauretis: Marta Renau Michavila

Copyright del texto: Las autoras, 2008

Copyright de la presente edición:

Fundación Isonomía para la Igualdad de Oportunidades. Universitat Jaume I, 2008

<http://isonomia.uji.es>

isonomia@isonomia.uji.es

Tel. 34/964 72 91 34

Fax 34/964 72 91 35

Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions,
Campus del Riu Sec. Edifici Rectorat i Serveis Centrals. 12071 Castelló de la Plana

<http://tenda.uji.es>

publicacions@uji.es

Tel. 964 72 82 33

Fax 964 72 82 32

ISBN: 978-84-691-5638-4

ÍNDICE

Presentación.....	9
-------------------	---

I. CONFERENCIAS

Gender identities and bad habits.....	13
TERESA DE LAURETIS	
Sobre las discontinuidades sexo-género-deseo en el arte contemporáneo.....	24
ERNEST ALCOBA	
Transexualidad y feminismo: una relación incómoda.....	66
BEATRIZ GIMENO	
Di-Versificaciones identitarias. Polifonías del Versus.....	77
MERI TORRAS Y BEGONYA SÁEZ	

II. MESAS REDONDAS

3

MESA 1

Las identidades sexuales en la ciencia y la salud

La construcción de la identidad de género y la representación de la maternidad en la adolescencia.....	89
MARÍA ANGÉLICA CARVALLO Y AMPARO MORENO	
Identidades sexuales en la ciencia y la salud.....	99
CARMEN VALLS-LLOBET	

MESA 2

La construcción de la identidad sexual y del género

Identidad sexual y coeducación.....	106
ROSA LUENGO Y PRUDENCIA GUTIÉRREZ	

MESA 3

Orientación sexual, erotismo, vínculo emocional y amor

El amor y la sexualidad en las sociedades post-modernas: el discurso fílmico.....	112
MARÍA LAMEIRAS	
Las dificultades sociales de las personas transexuales.....	122
JAVIER MONTILLA	
El erotismo.....	132
ELISA COBOS	
Introducción a la mesa redonda: Orientación sexual, erotismo, vínculo emocional y amor.....	136
ROSARIO ALTABLE	

MESA 4

Las identidades sexo/género en la cultura y el arte

Biografía intelectual y reflexividad. Veinte años de investigación sobre élites profesionales femeninas.....	139
MA. ANTONIA GARCÍA DE LEÓN ÁLVAREZ	

4

MESA 5

Las identidades sexuales: ética vs. estética

Ética vs. estética.....	148
MAITE BEGUIRISTAIN	

MESA 6

Identidades: cultura *queer* y ciberespacio

Ganímedes emancipado: cine español, adolescencia y homosexualidad.....	152
JUAN CARLOS ALFEO	
Fracturas de género en la red: reivindicaciones de los colectivos sociales.....	166
ORIOL RÍOS	
Identidades de género e identidades sexuales: unas notas sobre feminismo(s) <i>queer</i>	171
GRACIA TRUJILLO	

MESA 7
Derechos sexuales e identidad de género

Desenmascaramiento del partido socialista respecto a los logros conseguidos por el colectivo de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales.....	179
MANUELA TRASOBARES	
La reconstrucción de la memoria histórica transexual y transgénero como paso imprescindible para la plena igualdad.....	181
CARMEN GARCÍA	
Etnicidad, cultura e identidades de género: los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (México).....	183
ÁGUEDA GÓMEZ	

III. COMUNICACIONES

Publicidad e identidad andrógina.....	195
SUSANA ANDRÉS DEL CAMPO, RODRIGO GONZÁLEZ y ROCÍO COLLADO	
La lucha por la igualdad de las mujeres del liberalismo a la Segunda República.....	200
NATIVIDAD ARAQUE	
El discurso religioso en la construcción del cuerpo femenino y el cuerpo masculino....	207
VIRGINIA ÁVILA	
La política de lo privado: de la denuncia ética a la estética.....	214
SUSANA CARRO	
Partir de la experiencia como elemento transformador.....	223
ANDREA GARCÍA, ANA ISABEL SIMÓN y GRUPO	
La política sexual en la literatura de Quim Monzó. Una anàlisi exemplificadora d'alguns contes de <i>El perquè de tot plegat</i>	227
ADA GARCÍA RIBERA	
Escribir contra la norma: identidad, género y narración en el cine de mujeres.....	234
SILVIA GUILLAMÓN	
Identidad sexual, personas con discapacidad y sida.....	241
PURIFICACIÓN HERAS	

Cuando la identidad de género converge con la identidad cultural: la figura simbólica de la mujer musulmana en el discurso cultural esencialista.....	248
ELENA HERNÁNDEZ	
Rasgos expresivos y actitudes sexistas en docentes universitarios españoles.....	253
MARÍA LAMEIRAS, YOLANDA RODRÍGUEZ, MARÍA VICTORIA CARRERA Y MARÍA CALADO	
Perspectiva de género en la producción artística de artistas españolas.....	259
PILAR MUÑOZ	
Las identidades sexo/género en el arte.....	270
IRENE PELAYO	
Mujer, computadoras y videojuegos.....	275
VERÓNICA PERALES Y FRED ADAM	
Casarnos y rectificarnos: la normalización y la disidencia sexual.....	279
RAQUEL PLATERO, PALOMA FERNÁNDEZ Y GRUPO	
Representaciones de género en revistas femeninas para adolescentes. Comparativa entre publicaciones españolas y latinoamericanas.....	285
JUAN PLAZA	
Sujetos del género: postestructuralismo y psicoanálisis en Judith Buter.....	291
LETICIA INÉS SABSAY	
Derecho Penal Sexual: la prostitución.....	298
FRANCISCO SANHAUJA	
Algunas aportaciones de la Ley Orgánica de Igualdad al problema del acoso sexista en el trabajo.....	304
MARIOLA SERRANO	
Dentro del diálogo inter-cultural feminista ¿Cuál es el color/clase social y orientación sexual del paradigma feminista género/sexo?.....	309
XIANA SOTELO	
El apellido materno: historia de una discriminación difícil de superar.....	316
GEMA TOMÁS	
Análisis del videoclip <i>downtown</i> de <i>peaches</i>	323
LAURA VALERO	

IV. CONCLUSIONES

Taller 1	
Las identidades sexo/género en la cultura y el arte.....	332
Taller 2	
La construcción de la identidad sexual y de género.....	334
Taller 3	
Orientación sexual, erotismo, vínculo emocional y amor.....	336
Taller 4	
Las identidades sexuales en la ciencia y la salud.....	338
Taller 5	
Las identidades sexuales: ética vs. estética.....	340
Taller 6	
Identidades: cultura <i>queer</i> y ciberespacio.....	342

PRESENTACIÓN

8

EL PROGRAMA DEL IV CONGRESO *ISONOMÍA*, «Identidad de género *versus* identidad sexual», pretendía profundizar y debatir en torno a la identidad, por cuanto están aflorando diferentes modos de estar en el mundo y de relacionarse tanto con los y las demás como con uno o con una misma. Así las cosas, y aunque es cierto que la identidad siempre ha marcado la existencia humana, hoy, más que nunca, cada persona necesita no sólo saber cómo es y quién es ella misma sino también quién y cómo es la otra y las otras personas con quienes se relaciona e incluso cómo es percibida por su entorno próximo, personal, y lejano: el conjunto de la sociedad.

Para complicar aún más este marco de relaciones y de incertidumbres, en ocasiones los sujetos se sienten invadidos por sus cuerpos de manera que se perciben vertebrados en torno a una serie de percepciones, valores, comportamientos, actitudes y aptitudes distintas a las que la sociedad ha proyectado, a través de la educación, para él o para ella atendiendo a sus características sexuales biológicas. Es decir, que mientras que la sociedad espera que un ser humano nacido hombre tenga comportamientos asociados a la masculinidad o que, de nacer mujer, se comporte de manera femenina, existen seres humanos que se sienten radicalmente extraños a estas demandas contra las que se rebelan, posicionándose en contra hasta el punto de necesitar cambiar su condición sexual biológica para sentirse seres humanos íntegros, personas con una-otra identidad ajustada a su ser, a su sentir, a su estar en el mundo ajenos a lo que el mundo les demanda.

Además, entre la bipolarización producida entre quienes se pliegan sin dar respuesta alguna al papel que les ha sido asignado a partir de su condición sexual y quienes se rebelan absolutamente, existen múltiples matices que afectan a todas las personas, pues ningún hombre es estrictamente masculino ni existe mujer alguna que responda, una por una, a todas las características asociadas a la feminidad, dándose lo que conocemos como subjetividad. Subjetividad que nuestra sociedad obvia, organizándose en función de una supuesta «objetividad» sostenida por estereotipos a partir de los cuales se regula qué es «ser normal» y qué no lo es, cuáles son las «relaciones normales» y cuales no, abriendo así enormes brechas que distancian a unas personas de otras, que las discriminan, que las ponen en riesgo de exclusión o que las someten a insufribles grados de infelicidad.

Por otra parte, la incursión de las tecnologías y la denominada sociedad del conocimiento está provocando transformaciones en el imaginario colectivo y generando nuevos códigos comunicativos que modifican los modelos no sólo de relaciones personales, sino también sociales, culturales, económicos, científicos, afectando incluso al transcurrir de la historia y configurando nuevas dimensiones en las medidas de «tiempo-espacio», de «ser-estar-tener».

Así mismo, la entrada masiva de las mujeres en la escena pública ha producido impactos que están provocando transformaciones, sustantivas y sensibles, que trascienden las tradicionales relaciones de género afectadas por la división sexual del trabajo. Igualmente, en el ámbito del conocimiento, el impacto de las teorías críticas feministas está revolucionando

la idea unicista de razón, saber y verdad, incorporando dinámicas, didácticas, métodos y epistemologías más plurales y participativas.

En este sentido, la amplitud del campo normativo y procedimental en materia de igualdad y de género, está facilitando la entrada de sujetos diversos en los espacios de toma de decisiones que, sin duda, impactarán y modificarán tanto los valores como las maneras de hacer, teniendo repercusiones imprevisibles, tanto positivas como negativas, sobre la forma de ejercer el poder que tendrá que atender la existencia de diversos modelos de personas y las diferencias de sus necesidades y deseos bien para responder a sus expectativas, bien para ejercer mayor control aún sobre sus destinos.

Así las cosas, tener en cuenta la diversidad identitaria no es aplazable pues todo lo expuesto se está desarrollando, ya, en un contexto social y económico en el que se confunden los conceptos «tener» y «ser», de manera que a veces parece que somos lo que tenemos o, por el contrario, que tenemos lo que somos, generando más desigualdad, más vulnerabilidad, más dolor del que arrastra una sociedad singularmente dicotomizada si no se producen cambios sustantivos que abran espacios a la pluralidad y a la aceptación y el respeto a la diferencia.

Para abordar estos temas, y otros más, la Fundación Isonomía, a través de la organización de este cuarto congreso, abrió un espacio de reflexión, en torno a cómo la creación de la construcción de la identidad personal desde un único modelo afecta a cada persona, a la identidad colectiva y, por ende, al conjunto de la sociedad. Un espacio donde se encontraron algunas de las diferentes alternativas que se vienen articulando con la finalidad de superar los obstáculos, de identificar los aspectos positivos y negativos de la diversidad y de dar rango de «normal» a cualquier conducta y/o comportamiento humano, marcando como único límite el respeto de la voluntad y de la libertad del otro o de la otra.

10

Así, el programa del congreso, elaborado desde la perspectiva de los derechos humanos, mantuvo los principios que los alimentan, pues una sociedad rica en derechos es una sociedad más libre, justa, respetuosa y democrática, porque los derechos no obligan a ser aquello que no se desea ser, ni a relacionarse desde valores ajenos a cada ideología o sensibilidad, por el contrario, los derechos garantizan la diversidad, el respeto a la diferencia y al desarrollo integral de las y los individuos.

Asumiendo estos principios, las y los participantes contribuyeron con su opinión, con su conocimiento, con su experiencia, en la profundización de temas secularmente ocultados, invisibilizados, a veces perseguidos, estigmatizados, de modo que, entre todas y todos, encontramos, intercambiamos y aplicamos las claves que, a partir de este encuentro, nos van a facilitar minimizar el impacto del dolor, así como dar luz y rango de pluralidad a la restringida idea de que «lo normal» es un concepto único, contribuyendo cada quién, desde sus áreas de conocimiento, desde sus experiencias vitales, desde sus posibilidades comunicativas y emotivas, a que seamos más felices visibilizando otras maneras de relacionarnos tanto con uno o con una misma como con «lo otro», con las y los demás, con el mundo donde está teniendo lugar el desarrollo de los diferentes mundos que constituyen nuestras realidades cotidianas, emocionales, culturales, artísticas, sociales, históricas, científicas, tecnológicas, económicas...

Algunas de las personas que han participado en este congreso nos han dejado testimonio de sus trabajos de investigación, de sus reflexiones y análisis, que han sido recogidos en esta actas cuya lectura deseamos que os produzca tanto placer como el que, el equipo de la Fundación *Isonomía*, tuvimos disfrutando con la generosidad y la cercanía de todas y cada una de las personas que asististeis a este IV Congreso que sin vuestra presencia no hubiera sido posible realizar.

ALICIA GIL GÓMEZ

Coordinadora general y gerente de la Fundación *Isonomía*

I. CONFERENCIAS

12

GENDER IDENTITIES AND BAD HABITS (IDENTIDADES DE GÉNERO Y MALOS HÁBITOS)

TERESA DE LAURETIS

I AM DELIGHTED TO BE BACK IN CASTELLÓN after several years, and I'm honored to have been invited to open the work of this conference. The statement of purpose on the Isonomía web site indicates that this conference is intended as a space in which *lo normal*, the norm or normativity, is open to question, under erasure, deprived of its power to discriminate, exclude, disfigure, wound, or kill; a space of open and public reflection on the construction of identities and the articulation of diversities in the human community. The conference invites all of us to contribute our knowledges, our experiences, our diversities to the collective process of learning; learning how to relate both to oneself and to one another in such a way that we can all be happier.

■ SEXUAL IDENTITY / GENDER IDENTITY?

It was only after reading this statement of purpose —a purpose with which I agree wholeheartedly— that I started wondering about the title chosen for the conference: *Identidad de Género vs. Identidad sexual*. The word *versus* (*vs*) seemed to me ambiguous if not inappropriate because *versus* signifies opposition in a binary system. In what way are sexual identity and gender identity opposed, I wondered? The concept of gender, as it was first developed politically by Anglo-American feminism in the 1970s, is by now clearly understood as a social construction; thus the term *sexual identity* to which it is opposed would seem to imply that sexual identity is not a social construction but its opposite, i.e., something innate, given at birth, something one is born with. However, the idea that sexual identity is innate in the human body is in contrast with everything I know, personally and as a scholar, about sexuality.

So I kept asking myself what the phrase *sexual identity* might mean. The first answer I came up with was: sexual identity may mean a personal identity or a sense of self based on one's sexual orientation, one's sexual object or desire —as in someone saying «I'm a lesbian. I can only find sexual satisfaction with women»; or «I'm gay, I'm a man who is sexually attracted only to men». This kind of identity is based on what, not many years ago, in the wake of gay and lesbian studies, used to be called sexual preference, that is to say, what type of person, what kind of body one is attracted to —female or male, same-sex or hetero sex. That fact this expression is no longer in usage in queer studies suggests that we no longer think of male and female bodies as two absolutely distinct and mutually exclusive categories. And this in spite of the fact that bodies are still so classified in legal and medical terms.

Nevertheless, even if sexual identity were understood as personal identity based on sexual preference, it would not be opposed to gender: one can be a lesbian with masculine or feminine gender identifications, or a combination of both, and see herself accordingly as

butch or femme or both depending on the situation, on her age or circumstances, on her woman partner, and so on.

The second answer I came up with was: sexual identity is a personal identity or a sense of self based on one's perception of one's own body, on the body as it feels, rather than on the actual morphology of the body. Here one's sexual identity would be based on the sense of a self living in a wrong or alien body, as we know from the narratives of transsexuals and the personal accounts of individuals with Body Integrity Identity Disorder. In this case the relation of sexual identity to gender identity can be even further articulated and complicated. The point is, in all these cases sexual identity is not opposed to gender identity but, on the contrary, it is imbricated in it in complex and often contradictory ways. And one more thing: sexual identity has much to do with the body. I'll come back to this later.

So in what sense can sexual identity be opposed to gender identity? Only, it would seem, if «sexual identity» is what is written in my passport or ID card;¹ as if a person's entire life, the experiences, memories, fantasies, feelings and emotions that constitute one's personal history could be boiled down or reduced to one of two words that someone else wrote in a birth certificate: either male or female. And yet the question of sexual identity is not so easy to answer precisely because of its interconnection with gender —and not only with gender but also with other parameters of personal identity formation: race, class, ethnicity, religion, even regionalism. All of these, like gender, are not simply personal but eminently social and strongly inflect or overdetermine an individual's apprehension and self-attribution of gender and sexual identities. Let me give you two examples.

In the early 1980s, before a public reading of her poetry at Stanford University in California, Audre Lorde identified herself to her audience with these words: «I am a black feminist lesbian warrior poet mother». In the mid 70s, another Afro-American feminist scholar and activist, Barbara Smith, showed how women's experience is articulated not only in terms of sexual and gender identity but also in racial terms, so that neither white women nor black men can easily comprehend how black women experience racism.² Let me say it another way: from a position that is presumed to be racially unmarked —say, the position of a white Western person— one might think that all black people experience racism while black women also experience sexism in addition. But what Smith was saying was that black women experience racism not as «blacks» but as black women: «We struggle together with Black men against racism» she wrote, while also struggling against the heterosexism in Black men.³

That statement, made by a black lesbian collective in the militant 1970s about the intersection of race, gender, and sexual identity is the first instance of intersectional theory. Of course, today's notion of intersectionality includes other parameters of identity that have emerged in recent history and that derive, in particular, from the global movement of labor: ethnic origin, religion, color, and level of education, to name a few. But still today what Gloria Wekker in The Netherlands and Kimberlé Crenshaw in the US call «intersectional theory»,

1. Identification card, in English; identity card in Italian (*carta d'identità*).

2. See Barbara Smith, 'Toward a Black Feminist Criticism', in *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith (Old Westbury, N.Y.: The Feminist Press, 1982), p. 162.

3. 'The Combahee River Collective Statement', in Barbara Smith, ed., *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983), pp. 274-78.

and what Stuart Hall in England, after Ernesto Laclau, calls a «theory of articulation» are facing the old dangers of racism and general conservatism as well as the new danger of a rising neoliberalism.⁴

With this in mind, let us go back to the conference theme, and the relation of gender identity to sexual identity. I'd like now to examine these two terms, gender and sexuality, and something of their historical context and current usage, and then look at their relation in identity formation. In so doing, I may propose a perhaps surprising idea —that gender and sexuality, however interconnected in lived experience, are indeed two quite different things, and it is gender identification, and only very rarely sexuality, that makes up personal identity.

■ GENDER

Take the word *gender*, to start with. The meaning of *gender* as «classification of sex»⁵ is an acceptance specific to the English language and formally recorded in dictionaries in addition to that of grammatical category. It had no equivalent in romance languages until recently, when it was introduced as a neologism, as in the title of this conference; for the Spanish *género*, like the Italian *genere* or the French *genre*, did not carry the denotation of a person's gender. That was conveyed in part by the word for sex, which was also used in English until the past century, and in fact has been retained in the typically conservative language of bureaucracy and the law.

In Anglophone countries, then, from the late 1960s up to the early 1980s, the critical study of gender was virtually an exclusive concern of feminist studies, as it was the notion of sexual difference, with which it was often synonymous.⁶ Much had been written, of course, in psychology and anthropology on gender identity and sex roles, from Robert Stoller's *Sex and Gender* (1968) all the way back to Margaret Mead in the 1930s.⁷ But what social scientists wrote about gender was conceived as the result of empirical, objective or neutral research. On the contrary, the concept of gender as a term of social contestation was introduced and articulated by feminists in many disciplines as part of the critique of Western patriarchy.⁸

15

-
4. Stuart Hall, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, ed. by David Morley and Kuan-Hsing Chen (London: Routledge, 1996), p. 141; Gloria Wekker, 'Building Nests in a Windy Place: Thinking about Gender and Ethnicity in the Netherlands,' trans. Gonny Pasaribu, in *The Making of European Women's Studies*, vol. IV (Utrecht: Athena, November, 2002), p. 119.
 5. This terse definition in *The American Heritage Dictionary of the English Language* telescopes the history of the word's usage given in the *OED* (*Oxford English Dictionary*), where the acceptance 'sex' is specified as figurative and documented from the seventeenth century.
 6. The first major critical texts of the women's movement, Kate Millett, *Sexual Politics* (New York, 1969), her doctoral dissertation in literature, and Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York, 1970), dedicated to Simone de Beauvoir, had the word sex in their titles, as did de Beauvoir's *The Second Sex* (*Le Deuxième Sexe*, 1949), but intended it in the sense of gender and not of biological sex or of sexual acts.
 7. See Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935).
 8. Sherry Ortner and Harriet Whitehead pointed out 'the bias that often underlies studies of both sex roles and male dominance —an assumption that we know what «men» and «women» are, an assumption that male and female are predominantly natural objects rather than predominantly cultural constructions.' See Sherry B. Ortner & Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981), p. 1.

Gender and its near-synonym «sexual difference» were the terms in which feminists analyzed the sociosexual definition of woman as divergent from the universal standard that was Man. In other words, gender was the mark of woman, the mark of a sexual difference that entailed women's subordinate status in society and a set of character traits correlated to their anatomical or physiological constitution —traits such as a nurturing or caring disposition, malleability, vanity... I do not need to go on, you know very well what I mean. Gender, as feminists redefined it, was the sum of those traits, whether they were thought to have some basis in nature or to be imposed by culture and social conditioning. In either case, gender was the name of a social structure.

It was in that context, in the mid 1980s, that I proposed the idea of a «technology of gender».⁹ It seemed to me that gender was not the simple derivation of anatomical/biological sex but a sociocultural construction, a representation, or better, the compounded effect of discursive and visual representations which, I saw emanating from various institutions —the family, religion, the educational system, the media, medicine, or law— but also from less obvious sources: language, art, literature, film, and so on. However, the constructedness or discursive nature of gender does not prevent it from having real implications, or concrete effects, both social and subjective, for the material life of individuals. On the contrary, the reality of gender is precisely in the effects of its representation; gender is realized, becomes «real» when that representation becomes a self-representation, is individually assumed as a form of one's social and subjective identity. In other words, gender is both an attribution and an assumption: it attributed to me by others and it is assumed by me as my own.

We all know that, by now. But what I want to stress here is that the elaboration of the concept *gender* occurred within feminist studies, well before the shift to what is now called gender studies. I stress this because that history is already disappearing: in another decade or so, perhaps no one will remember that the critical concept of gender, the idea that individuals are actually *constituted* as a *gendered* subjects, did not exist before feminist theory named and elaborated it as a new mode of knowledge, an epistemic practice *arising in conjunction with a radical, oppositional, political movement*. Let me suggest, therefore, that the sexual identity lesbian, or queer, or trans, also exist in a context of political opposition to discriminatory laws and oppressive social practices.

Today, the study of gender covers a variety of issues that range from the more conservative, such as the relations of women and men in the family or in the workplace, to the more transgressive, such as gender crossing, drag, transvestism, and practices of body modification —piercing, tattooing, scarification, body building, hormone intake, body-altering surgery— all of which are seen as ways to deconstruct gender and to blur or dissolve the distinction between what used to be called «the sexes».

A cursory view of the semiotics of gender over the years shows that the relation of gender to sex has gone from contiguity to similarity, or from metonymy to metaphor. In the early feminist studies of the sex-gender system, it was a syntagmatic relation on the axis of combination: in those studies where gender is understood as culturally specific and constructed, whereas

9. See Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender* (Bloomington: Indiana University Press, 1987). For the Spanish translation of the first chapter, 'La tecnología del género', see Teresa de Lauretis, *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*, trans. María Echániz Sans (Madrid: Horas y Horas, 1999), pp. 33-69.

sex is assigned by nature, body and gender exist side by side, distinct though metonymically related. More recently, where both gender and biological sex are considered discursive constructions that are neither natural nor fixed for each individual, but can be resignified in performance or surgically reassigned, the relation of gender and sex is a paradigmatic relation on the axis of substitution; each can stand for the other. The word *transgender* goes one step further: in alluding to, but eliding the *sexual* of *transsexual*, *transgender* bypasses sex altogether.¹⁰ It bears no reference to sex, sexuality, or the body — only to gender.

A stronger emphasis on gender identity rather than sexual identity is also indicated, at least in the us, by the self-chosen identities of F to M transsexuals as *transmen* and of M to Fs as *transwomen*. On the other hand, the word chosen by those who identify as simply *trans*, without specification of sex or gender, suggests that the transformation is not the bodily transformation from one anatomical/biological sex to another but the transformation into a being who is beyond the two traditional genders (masculine and feminine), beyond the two traditional sexes (male and female), and beyond the two allegedly traditional forms of sexual organization (heterosexual and homosexual). The term *trans*, then, best conveys the idea that personal identity is an ongoing process.

All of these terms, however, clearly privilege gender in relation to personal identity, even if they do it by contesting, deconstructing or «resignifying» gender. Are they perhaps also ways to actually ignore, downplay or avoid sexuality? What about the sexual, the properly sexual dimension of the self? What is, exactly, sexuality?

■ SEXUALITY

17

I hope we can agree that sexuality is not just the anatomical form of the body or its chromosomal or hormonal configuration; nor is it merely the reproductive function. The specific dimension of human sexuality is the mental representation of objects of desire, including one's own body, and the imagining of scenes or fantasy scenarios in which the wish for sexual pleasure or satisfaction may (or may not) be attained. The wish to have children, too, when it occurs, is precisely a wish, a fantasy; it is not the mechanical or automatic compliance with an instinct to reproduce but the expectation of attaining a special kind of love or other gratifications, usually in the scenario of a family. It was Freud's discovery —and his first contribution to modern, 20th century epistemology— that the mind is not only able to imagine, anticipate, or remember sexual pleasure, but it is also able to forget it, or more exactly, to repress it; that is to say, to remove it from consciousness and yet retain it as a mnemonic trace (the trace of something we cannot remember) in the psychic dimension that he called the unconscious. The sexual wish, in that case, is expelled from consciousness but it lives on in the psyche as an unconscious fantasy, a phantasm.

Sexuality, then, or rather the sexual drive, is an affect, an excitation that is felt in the body but is not merely of the body. It can be given a name and linked to an object —typically a

10. Bearing no reference to sex, sexuality, or the body — only to gender, this term effects the total projection of the axis of combination onto the axis of selection that, according to Roman Jakobson, characterizes self-referential, poetic language. And indeed the word *transgender* is a figure, a trope that fully realizes the nature of the signifier; that is to say, it is meaningful only as a sign, it signifies 'I am a signifier.'

person, or better said, the mental image of a person— if the sexual wish is acceptable to the ego, our conscious sense of self, and in particular to what Freud called the moral component of the ego: that is, the idea of self we acquire in growing up, starting with toilet training and onward to adult personal hygiene, eating habits, ways of loving, and patterns of interpersonal behavior (here gender is crucial: the rules of gender we have internalized are very much part of our conscious sense of self and of our self-image). When a sexual wish is not acceptable to the conscious ego, then the wish is repressed and remains unconscious, inexpressible; but it may be felt in the body as a nameless affect, a yearning, a malaise, a sense of dissatisfaction with ourselves and the world, or even as an urgency that makes us do what we do not want to do.

If a repressed sexual wish continues to bother us, as Jean Laplanche put it, like a splinter in the skin, it is because the human psyche is inextricably linked to a body with its specific and singular history. The history of the body begins in early infancy. The sexual wishes expressed or repressed, the pleasures enjoyed or forbidden, the satisfaction attained, postponed or displaced, transferred elsewhere—all these constitute the history of our individual embodiment over the years, but the greatest part of the repressed, the wishes we do not remember because they have become unconscious occur during our infancy and childhood. This is Freud's second contribution to modern epistemology, the concept of infantile sexuality.

It is a commonplace that infantile sexuality develops in two successive stages, the oral stage and the anal stage, which precede the development of the sexual organs and the kicking-in of certain hormones at puberty. The commonplace implies that only the latter is really sexuality, that is to say, adult sexuality is genital sexuality. But this popular view is contradicted by obvious considerations: the infantile manifestations of sexual pleasure, oral and anal, remain fully active in adult sexuality; moreover, these and other partial drives, so-called, can actually be more powerful than genital activity, for example in what were called the perversions and are now called paraphilias: fetishism, transvestism, pedophilia, exhibitionism, voyeurism, masochism, and sadism. According to John Money, the term paraphilias was adopted by DSM-III, the *Diagnostic and Statistical Manual* of the American Psychiatric Association, in 1980.

18

At the time of its founding in the late nineteenth century, sexology made its entry into the criminal justice system by way of forensic psychiatry, notably under the aegis of Richard von Krafft-Ebing 1886-1931. Forensic psychiatry borrowed the nomenclature of the law in classifying sexual offenders as sexual deviants and sexual perverts. Forensic psychiatry also borrowed from the criminal code its official list of the perversions. Eventually, the term perversion and deviance would give way to paraphilia.¹¹

Now, the term paraphilia may sound more neutral than perversion, but it still names sexual behaviors that are considered abnormal. *Lo normal* is certainly not open to question in criminal law or forensic psychiatry. And we may remember that John Money initiated the clinical practice of treating intersexual infants, born with genital organs that medicine considers «indetermined»—treating them with surgery or hormones in order to «normalize» their bodies as either male or female.¹²

11. John Money, *The Lovemap Guidebook: A Definitive Statement* (New York: Continuum Publishing Company, 1999), p. 55.

12. See Beatriz Preciado, 'Technologiquement votre', *Actes du colloque Epistémologies du genre: regards d'hier, points de vue d'aujourd'hui* (Paris: Conservatoire National des Arts et Métiers, 23-24 juin 2005).

In a book titled *The Lovemap Guidebook* and ominously subtitled *A Definitive Statement*, Money states that the 1994 edition of the *Diagnostic and Statistical Manual* (DSM-IV) mentions seven additional paraphilias, including telephone scatologia, zoophilia, necrophilia, coprophilia, and urophilia. «Remarkably,» he comments, «rape is not included.» We may conclude either that rape is not a perversion, and therefore it is not included, or that rape is a perversion, and therefore it should be included. A remarkable example of «scientific neutrality». But the point I want to make is that among the known sexual behaviors are several that hark back to infantile pleasures and produce sexual satisfaction even independently of genital activity.

Psychoanalysis, unlike psychiatry and psychology, is not about sexual normality, *lo normal*. On the contrary, for Freud, sexuality is the most complex and pervasive dimension of human life, ranging from perversion to neurosis to sublimation; it is compulsive, non-contingent, and incurable. It consists of intangible wishes and fantasies, some of which are conscious, but others are completely unconscious and manifest as inexpressible feelings or nameless affects. These, as I said, are variously felt and acted out in the body, including as symptoms, but are not merely of the body. Where does sexuality come from? In his original and brilliant reading of Freud, Jean Laplanche has argued that sexuality is not innate, inherent in the physical body *ab origine*, but is 'implanted' in the infant—a body without language (*infans*) and initially without an ego— by the necessary actions of maternal care, feeding, cleaning, holding, and so on. A sense of well-being, comfort and pleasure are produced in the infant by the flow of warm milk in the mouth, tongue and palate, and by the stimulation of the skin and the entire surface of the body, especially its orifices—what will become the erogenous zones. You may be familiar with Freud's famous observation that:

19

No one who has seen a baby sinking back satiated from the breast and falling asleep with flushed cheeks and a blissful smile can escape the reflection that this picture [is the] prototype of the expression of sexual satisfaction in later life.¹³

However, with the development of the ego, the polymorphous pleasures of the infant's body (the enjoyment of defecating, for example) will be subjected to rules of self-control (toilet training), and what was a physical pleasure becomes a disgusting or shameful thing to the conscious ego—but not necessarily so to the unconscious part of the ego: repressed infantile sexual wishes and the trace of bodily excitations live on at the unconscious level. Gender, on the other hand, is a manifestation of the conscious ego. Although it, too, comes from the other, it is not exactly *implanted* in the physical infant body as is sexuality, but rather is *assigned* by parents and/or medical practitioners even before birth. In fact, both the assignment of gender by others *and* the child's identification with a gender—as a girl or as a boy, since no other alternative is offered in childhood— often precede the child's awareness of anatomical differences.

13. Freud, *Three Essays on the Theory on Sexuality*, trans. and revised by James Strachey (New York: Basic Books, 1962), p. 48.

■ SEXUALITY AND GENDER

Laplanche is the only theorist of psychoanalysis I know of who has addressed the issue of gender. He argues that, unlike the implantation of sexuality, gender assignment occurs on the basis of sexual anatomy, or rather, of the adult's perception of it, which in turn is based on the visibility of the external genital organ. It is for this reason that the category of gender, like the category of sex, falls under the binary logic of the phallus —either with or without the penis, either male or female. Noting the tendency in current usage to speak of gender identity rather than sexual identity, Laplanche suggests that the displacement of the question of sexual identity onto that of gender identity may be a mark of repression (*refoulement*): the repression of the perverse, polymorphous, and unconscious dimensions of sexuality studied by Freud, and its displacement onto gender as a category more acceptable to the adult's self-understanding. Still today, Laplanche writes, «what is most difficult [for adults] to accept are, as one says, «bad habits»¹⁴ (think of Almodovar's pun, *La mala educación*). The category of gender, with its «empirical» genital bias, falls under the phallic logic of castration, either phallic or castrated, either masculine or feminine. But he goes further: «What sex and its secular arm, one could say, the castration complex, tend to repress is infantile sexuality», writes Laplanche with biting irony; sex-gender and the castration complex, he says, repress the sexuality that is the crucial discovery of psychoanalysis: perverse, polymorphous, infantile sexuality, which is oral, anal, para-genital and upstream of sex and gender differences.¹⁵ In other words, those infamous psychoanalytic notions —castration and the Oedipus complex— are not the enemies but the allies of gender; they are instrumental in constructing gender as traditionally conceived through repression and identification with the parental figures. Let me put it this way: the trouble with gender is sexuality; what troubles gender identity is the kink in sex —the perverse, the infantile, the shameful, the disgusting, the «sick», the destructive and the self-destructive elements that personal identity seldom avows and the political discourse on gender must elide altogether.

20

You may object that this view of sexuality is psychoanalytic —and of course it is. But if I asked you to name the originators of the modern conception of sexuality, you would probably say Freud and Foucault. And I would agree. I argued elsewhere that these two theories of sexuality are not in contradiction with one another but actually complementary: while the first volume of Foucault's *History of Sexuality* describes the discursive practices and institutional mechanisms that implant sexuality in the social subject, Freudian psychoanalytic

14. 'Je crois que, même de nos jours, la sexualité infantile proprement dite est ce qui répugne le plus à la vision de l'adulte. Encore aujourd'hui, le plus difficilement accepté, ce sont le «mauvaises habitudes», comme on dit.' (J. Laplanche, 'Le genre, le sexe, le sexual,' in André Green et al., *Sur la théorie de la séduction* (Paris: In Press Éditions, 2003), p. 72.

15. 'Ce que le sexe et son bras séculier, pourrait-on-dire, le complexe de castration, tend à refouler, c'est le sexuel infantil' (J. Laplanche, 'Le genre, le sexe, le sexual,' p. 86). To mark the distinction, Laplanche coins the French neologism 'le sexual' from the German word Freud uses for sexuality in contradistinction to *Geschlecht* (sex/gender): 'Il ya bien sûr *Geschlecht* qui veut dire le "sexe sexué" mais il y a aussi le sexuel ou le "sexual"... Il aurait été impensable que Freud intitulat son ouvrage inaugural: *Trois essais sur la théorie du sexué – ou de la sexuatiion*. La *Sexualtheorie* n'est pas une *Geschlechtstheorie*... Le "sexual" est donc extérieur sinon même préalable pour Freud à la différence des sexes, voire à la différence des genres: il est oral, anal ou para-genital' (pp. 70-71).

theory describes the subjective mechanisms through which the implantation takes, as it were, producing the subject as a sexual subject. Incidentally, neither Freud nor Foucault had much to say about gender. I will not repeat my argument here, since it's already published, but I will mention an interesting coincidence.¹⁶

Laplanche's theory of primal seduction maintains that sexuality is «implanted» in the infant by the actions, the conscious investments, and the *unconscious fantasies* of parents or adult caretakers. This theory was first sketched out in Laplanche's acclaimed book *Life and Death in Psychoanalysis*, published in 1970. Six years later, Foucault used the same metaphor, implantation, in the first volume of *The History of Sexuality, La volonté de savoir* (1976). He wrote of the «multiple *implantation* of 'perversions» in the social body by means of the institutional (medical, legal, pedagogical) regulation of sexual practices. «The perverse implantation», for Foucault, was aimed at population control and the management of bio-power; very similarly, for Laplanche, the «implantation of adult sexuality» in the baby is aimed at the affective and social management of the individual child.¹⁷ The figure of implantation works in parallel ways in both texts and in both theories.

Implantation is a trope, a figure of speech that retains the etymological connotation of planting, inserting something into a soil, a depth, in common usage as well as in the medical acceptance of introducing something under the skin —precisely, an implant. The French dictionary *Petit Robert* gives as an antonym *déraciner*, to uproot; Laplanche speaks of the repressed memory of sexual trauma as of something «internal-external» like «a spine in the flesh... a veritable spine in the protective wall of the ego»;¹⁸ and with a similar metaphor Frantz Fanon, the Francophone Martinican psychiatrist who worked for the independence of Algeria, describes the racist imposition of «a racial epidermal schema» onto the black man's body: «the movements, the attitudes, the glances of the other fixed me there, in the sense in which a chemical solution is fixed by a dye.»¹⁹

21

■ BODY

In his first, autobiographic book, *Black Skin, White Masks* (1952), Fanon describes how the racial epidermal schema is superimposed onto the corporeal, phenomenal schema that is the source of bodily sensations and comes to displace it altogether. In this way the black subject's perception, subjectivity, and experience are at the same time constituted and rendered incoherent by two incompatible «frames of reference» (p. 110). In the black subject's lived experience, then, the displacement of the corporeal schema by the racial

16. See Teresa de Lauretis, 'The Stubborn Drive,' *Critical Inquiry*, vol. 24, no. 4 (Summer 1998), pp. 851-877.

17. Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. with an introduction by Jeffrey Mehlman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 46; *Vie et mort en psychanalyse* (Paris: Flammarion, 1970), p. 75. M. Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I*, 36-37; *La volonté de savoir*, pp. 50-51.

18. *Life and Death in Psychoanalysis*, 42; *Vie et mort en psychanalyse*, 70.

19. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann (New York: Grove Weidenfeld, 1967), pp. 111-112; 'l'autre, par gestes, attitudes, regards, me fixe, dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant,' in Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris: Seuil, 1995 [1952]), pp. 88-90.

epidermal schema causes the body —and the embodied ego— to be continually fractured, time and again denied and re-asserted, in a traumatic, ongoing process of dislocation and symptomatization.²⁰

It is in this awareness of the excessive and irreducible materiality of the body that Fanon can teach all of us —feminist, lesbian, gay, transgender, transsexual, intersex, and variously paraphilic queers. I do not want to imply or suggest that Fanon's lived experience of the colonial subject's racially inscribed body can be translated into or compared to the perception that other subjects, differently positioned in the geopolitical and social space, have of their bodies. What I want to emphasize in Fanon's text is a theoretical point, namely, that the corporeality of the body —*the body as it feels*— is experientially distinct, if inextricable, from the body image and the discursive construction of the body that are culturally imposed, one way or another, on each social subject. For example, Fanon's sense of «corporeal malediction,» as he calls it, the «certain uncertainty» that surrounds his perception of his «physiological self» (pp. 110-111), returns in the narratives of transsexuals and the critical studies on transsexuality, such as Jay Prosser's *Second Skins* and Gesa Lindemann's *Das Paradoxe Geschlecht*.

I also find it in the clinical case histories and personal accounts of individuals with Body Integrity Identity Disorder (BIID); individuals whose psychic image of their bodies demands the amputation of one or more healthy limbs, legs or arms, for only with an amputated or 'abbreviated' body can they feel «normal», as they say, or «whole».²¹ Paradoxical as it may seem to others, their conscious perception of bodily integrity is documented in self-narratives and case histories, witnessed in documentary films like the one entitled, exactly, *Whole* (dir. Melody Gilbert, 2003), and the dozens of web sites devoted to information and support for persons with BIID, as well as amputee pornography; one such site «boasts a membership of at least 1,400 subscribers».²² Here the relation of sexuality to the embodied ego is most explicit, for in these individuals sexual arousal and satisfaction are said to be possible only in relation to disabled bodies —their own (apotemnophilia) or other people's (acrotomophilia)— and with the use of wheelchairs, crutches, braces or other medical equipment evoking or accompanying amputation.

At a time when Gay marriages seem to be a radical form of social protest; when television sit-coms vie with one another in normalizing queer (as in 'Queer Eye for the Straight Guy') and speaking «The L Word»; when commercial films make sadomasochism almost respectable (as in *Maîtresse*, *The Secretary*, *The Piano Teacher*), these less palatable paraphilias are typically confined to the sites sprawling in the dark entrails of the web. But at least one film, Cronenberg's *Crash* (1996), based on the eponymous novel by J. J. Ballard (1973), suggests that the eroticization of traffic accidents is a way to deal with unmanageable experiences of bodily trauma that turn into traumatic psychic events, and the compulsion to repeat them in *crescendo* lends some evidence to the sexual nature of the death drive itself.

20. For a longer discussion of Fanon's book, see my article 'Difference Embodied: Reflections on Black Skin, White Masks', *Parallax*, vol. 8, no. 2 (2002): pp. 54-68.

21. See John Money and Kent W. Sirncoe, 'Acrotomophilia, Sex and Disability: New Concepts and Case Report', <http://home.t-online.de/home/Arnelo-Forum/hintergrund/theorie2/money.htm>, 2/28/2004.

22. <http://www.overground.be/article.php?code=66&lan=en>. Printed on 2/27/2004 from the Web site «OverGround, dedicated to providing support and information for those of us who are attracted to others with disabilities.» I owe all BIID information to the extensive research of Timothy Koths, a doctoral student in History of Consciousness at UC Santa Cruz.

I take from Fanon the suggestion that the body image, whatever its particular configuration, is the overdetermined internalization of some external imposition. Like sexuality, the body image is *the psychic inscription* of what is first an *implantation* in the body. Sexuality, I said, is implanted in every human body by the necessity of parental care, but other kinds of implants, prosthetic or cosmetic, also produce psychic inscriptions; as Beatriz Preciado elegantly puts it, somatic implants are also fantasmatic implants—they correlate to a fantasy of the body.²³

Today, in light of the massive growth of body-altering surgery, there is the possibility of intervening politically and personally in the construction of the body, and hence of gender and body image.²⁴ Can this effectively alter the binary logic of gender? I leave the question open and only add a cautionary remark: in reconstructing identities, let us not ignore the stubborn demands of the body sexual; let us not think that gender is simply what I want it to be. What technology makes available, if you permit me an old-fashioned metaphor, is always a double-edged sword.

23. See note 12 above.

24. These technologies of the body are quite a different thing from what Foucault proposed as 'technologies of the self'.

SOBRE LAS DISCONTINUIDADES SEXO - GÉNERO - DESEO EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO

ERNEST ALCOBA

■ INTRODUCCIÓN

LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO constituye un campo de reflexión importante en el Arte contemporáneo. En absoluto se trata de exigirle al arte que siempre tenga una coherencia ideológica o política, o que proponga una visión de la realidad socialmente factible. Pero el arte no es un fenómeno aislado del mundo. Cuando desde hace unos años se ha tematizado la cuestión de la identidad sexual y de género en el arte, éste ha encontrado en lo identitario un campo fructífero de significación y experiencia.

Las propuestas artísticas actuales contribuyen a la transformación de la mirada, incorporando nuevos factores de sensación, experiencia, comprensión, recepción. Estas características a menudo chocan con la opinión pública, oposición que puede constituir un revulsivo social y que muestra que lo que persigue el arte es una reacción de los/as receptores/as no siempre relacionada con la contemplación de la belleza. En el arte actual, el movimiento del espectador es protagonista, estimulado a través del contraste entre la norma y la excepción, lo previsible y lo insólito, la belleza y la fealdad, la seriedad y el humor, la literalidad y la ironía, el cientifismo y la magia, la construcción y la destrucción, la conformación y la disolución, la autoridad y la impostura, la utilidad y la inutilidad, lo cotidiano y lo excepcional... Percibiendo la debilidad, se acaba todo absolutismo. No es este el momento de plantear las ambivalentes relaciones del arte con la esfera pública, ni el rechazo actual a una concepción estética ilustrada, reflexiones que ya hemos iniciado en otros lugares. Entre las polaridades hoy debilitadas, encontramos las categorías sexuales de los individuos (se ha puesto en crisis un concepto biológico de mujer y hombre), de género (conformado a partir de ideales construidos social y culturalmente) e incluso de deseo (nuevas visiones de la subjetividad). Muchas propuestas se dirigen a desvanecer cualquier continuidad entre sexo, género y deseo, alterando la percepción que los/as espectadores/as mantienen sobre sí mismos/as como seres sexuales y sexuados en un contexto social.

Tratar la cuestión de la identidad sexual y de género a través del arte no es un ejercicio banal. Cuando el arte ha trabajado con la definición, ampliación y disolución de los límites de las identidades sexuales y de género, también ha contribuido a dar forma a nuevas posiciones vitales emergentes, que han fracturado visiones hegemónicas y han coincidido con formas de sentir el cuerpo, el deseo y la identidad antes desconocidas. Muchas obras han reproducido sin más inercias patriarcales ni siquiera cuestionadas, otras han producido efectos transformadores cuestionando el sexismo, reflejando la viabilidad de realidades más igualitarias, dando visibilidad a nuevas formas de sentir el propio cuerpo y el propio deseo que habían sido perseguidas o que simplemente habían pasado desapercibidas. El arte puede arrojar luz sobre ciertas problemáticas de género en un momento como el actual, en

24

el que la cuestión de la identidad encuentra en la representación, y el reconocimiento subyacente, su manifestación y socialización.

A continuación realizaremos un recorrido por las tensiones crecientes entre sexo, género y deseo en el arte contemporáneo, para abordar cuestiones sobre la identidad que retomaremos en la propuesta final. Antes, debemos realizar una puntualización. En algunos textos se acusa un cierto reduccionismo, al intentar encajar las obras en abstrusos discursos de crítica cultural, filosofía, psicología... como si existiera una total adscripción de una serie de artistas a una determinada tendencia, sin más. De ahí que, siguiendo a Eco (Eco, 1991), debamos diferenciar la interpretación y el uso de una obra. La interpretación persigue el respeto a las intenciones del autor, a su época y a la variable independiente de la propia obra (*intentio operis*). Con ello, una recepción fiel prioriza ciertas respuestas en torno a un nódulo de sentidos definido con la ayuda de disciplinas como la historia del arte, la estética, la crítica... El uso, en cambio, fuerza el arco de plausibilidad de la interpretación para hacer prevalecer un aspecto de la obra sobre los demás, con el objetivo de ilustrar un discurso decidido más allá de la intención del artista. En aras de dicha plausibilidad, podemos afirmar que no todas las interpretaciones son usos. Una obra puede ser vista como exponente de una determinada imagen de la mujer y ser inscrita en un discurso feminista, pero no podemos esperar que se agote en ese discurso, ni que articule las ideas de la misma manera que un ensayo. Así, nosotros usaremos las obras siendo lo más fieles posible a la *intentio auctoris*, pero nos centraremos exclusivamente en aquellos aspectos que ilustran el debate que nos interesa.

25

■ LA DOBLE VALENCIA DE LA IDENTIDAD

En las sociedades avanzadas es evidente que existe una cierta libertad para elegir entre una multiplicidad de estilos de vida entorno a la identidad sexual (Giddens, 2000: 24) a través de pautas de comportamiento, circuitos sociales de expresión, reconocimiento, interacción y acción. No es exagerado decir que muchos de esos logros se han conseguido a través de políticas de identidad de muy diverso tipo, entre ellas las relacionadas con el género.

Las políticas identitarias de las sociedades avanzadas han mostrado su utilidad en cuanto a la reivindicación social, y la transformación de diversas formas de opresión. La identidad (sexual, de género, étnica, de clase...) ha permitido que un colectivo se identifique como tal, que defina mejor sus intereses y los límites de los mismos, que sus acciones sean interpretadas dentro de un espectro de posibilidades, que se coordinen para ahorrar o multiplicar esfuerzos y, en definitiva, que una determinada comunidad de intereses (identidad) sea reconocida en su dignidad y en su derecho, a través de políticas y prácticas. Basta aludir a las mejoras de las políticas de género que afectan a la mujer, la legalidad de la familia homosexual, etc., aunque aún queda mucho camino por recorrer. Por otra parte, no es menos cierto que las políticas de identidad también se han concretado en prácticas demasiado rígidas, prescriptivas sobre cómo deben manifestarse y experimentarse determinadas identidades de género, reduciendo la amplitud y complejidad del sentimiento y el deseo.

Lo verdaderamente importante para nosotros no es tanto establecer una genealogía de la identidad (debate entre biología y cultura) sino definir el régimen de interacción que gestiona las nuevas identidades a través del arte.

La acción política identitaria genera un doble movimiento: la cohesión de un grupo y la diferencia del mismo respecto a otros, la identificación entre iguales y la toma de distancia respecto a los demás. Así, por una parte, la identidad supone la adscripción de colectivos a ciertos proyectos comunes y constituye un marco de aprehensión e inteligibilidad de la realidad, elaborando códigos dirigidos a una economía social que hace que no nos tengamos que plantear demasiadas cosas en nuestras interacciones con los demás. En la interacción social se dan demasiadas cosas por supuestas. Interpretar la acción individual o colectiva en función de un espectro de posibilidades reducido a una hegemonía de identidad de sexo o género es tremendamente injusto. Así, si una joven alumna acaricia el cabello de otra chica en clase, suponemos que es un signo de amistad, o si en Túnez pasean dos hombres cogidos de la mano pensamos que es un rasgo cultural y su heterosexualidad queda intacta. No hace falta que nos preguntemos nada más, lo cual es bastante útil. Pero eso implica que si un hombre occidental afirma que le gusta el cabello de un compañero de trabajo o una chica exige poder jugar al fútbol en el equipo del instituto, en aras de esa economía intelectual rechazarán los ideales de género respecto a la identidad sexual del/de la protagonista.

Cuando no se sigue la continuidad prevista entre el sexo biológico, los ideales de género y el deseo, esa «economía social» incorpora mecanismos de exclusión en base a nociones identitarias cerradas, reduciendo la debida complejidad de la acción. En este modelo tradicional, del sexo biológico derivan consecuencias sociales, culturales, psicológicas, que configuran la normalidad de lo que llamamos género. Dicho sistema sexo-género-deseo no es algo biológicamente dado, sino que se produce y reproduce en lo social, siguiendo patrones hasta ahora patriarcales y heterosexistas. El género es una construcción cultural objetivada por lo social con ayuda de una serie de dispositivos científicos y culturales que naturalizan aquello que debiera ser resultado de nuestras decisiones, de nuestras acciones. Pero aquella construcción que debe ser consecuencia de nuestras acciones se interpreta como causa de las mismas. Toda discontinuidad o fractura se percibe como actos contra natura. Así, la identidad de género es resultado tanto de unas pautas sociales como de una elección constreñida por lo posible, dentro de un marco de plausibilidad definido en el régimen sexo-género-deseo. ¿Cómo escapar de ese continuo?

26

En las últimas décadas se han originado teorías del género que asumen una crisis del concepto fuerte de diferencia y otredad (lo otro no sería más que lo segregado por lo mismo), debilitando una idea de identidad unitaria o esencial. Generalizando, las salidas han consistido en negar el concepto mismo de identidad o en reformular dicho concepto incorporando nuevos agentes, nuevas vivencias. Ellas, lejos de ser una cuestión particular, inauguran nuevas posibilidades de cambio.

Una identidad de género unívoca y cerrada se convierte en norma intocable porque se entiende que es algo natural, inevitable, irracional, lo que limita la acción transformadora. Defender cualquier práctica de discontinuidad entre sexo, género y deseo produce un vértigo al cuestionar un estado de cosas, la posición prioritaria en el mundo, lo que genera una fuerte represión social. Esa censura puede tener forma de una violencia real o simbólica. El año 2008 ha superado las ochenta mujeres asesinadas por violencia machista y de género. Si se llama machista es porque existe una convergencia en las intenciones y objetivos de dicha violencia, así como del sexo de sus ejecutores, y es de género porque las víctimas son claramente elegidas por su condición. Los asesinos ven cuestionada toda una forma de entender el mundo, proyectan la propia frustración en las mujeres, culpables de tener voz,

que ya no se conforman con el poco espacio de libertad que les deja esa mentalidad monolítica y patriarcal.

La violencia simbólica se esparce, entre otros, en el lenguaje sexista; en protocolos de interacción social; en la ausencia de referentes simbólicos positivos en escuelas e institutos que, por ejemplo, desarrollan programas que ignoran la realidad homosexual.

Pero también existe una violencia de género velada y perversa, que no es consecuencia tanto de la identidad como del régimen que gestiona la diferencia. Consiste en desplazar al margen, y a veces disolver en lo banal, las aportaciones realizadas por una identidad no hegemónica. No todo lo que hacen los gays debe interpretarse como una posición más particular y sesgada ante la vida que la que haría una persona heterosexual, o no todo lo que hacen los heterosexuales debe tener una pretensión más universalizadora.

Pongamos un ejemplo de cómo damos por supuestas demasiadas cosas del sujeto sexual de una acción, y de cómo el heterosexismo hegemónico ha restringido al margen identidades no hegemónicas. Preguntémonos qué hubiera pasado si *Fontaine* (1917) (figura 1) no fuese obra de Marcel Duchamp, sino de un artista amigo suyo llamado Charles Demuth, gran parte de la producción del cual era de temática explícitamente homosexual. La identidad sexual de Demuth, como supuesto artífice de *Fontaine*, habría sesgado enormemente su lectura. Como desde una idea reduccionista de identidad es su deseo lo que define al homosexual, éste habría dictado muchas interpretaciones. Quizás el urinario se referiría a lo flácido y dicho objeto del revés haría alusión a lo erecto. Se habría interpretado que la obra introduce en la galería un deseo otro, a través de la reivindicación de un tradicional lugar de encuentro entre varones gays: los urinarios públicos. Se habría relacionado *Fontaine* con el resto de la auténtica producción de Demuth, que desde 1914, cuando retornó a Nueva York tras un viaje por Europa, encuentra su inspiración en espacios homoeróticos masculinos (*Dos marineros*, 1930).



Fig. 1. Marcel Duchamp, *Fontaine* (1917)

Pero no ha sido ese el caso. La obra ha sido realizada por un artista presuntamente heterosexual, Duchamp. Nada queda de un deseo particular, substituido por discursos universalizadores sobre el arte: la trasgresión del arte y el decoro a través de lo obsceno; el cuestionamiento del virtuosismo, de la obra única o de la autenticidad del artista; la provocación a través del contraste entre lo más excelso y lo más vulgar... Todo ello en un artista que ha realizado *Étant Donnés* (1946-1966), maravillosa comparación entre la mirada artística y el voyeurismo erótico. *O Paysaje fautif* (1945) realizada con esperma. Tampoco ahí el deseo al que se alude tiene efectos restringidos a una orientación sexual, ni aparece como un otro particular, sino que se ofrece genéricamente como el deseo. Lo mismo podríamos decir de *Rrose Selavie*, dispositivo de alteridad de Duchamp donde el travestismo del artista no se identifica con el propio deseo, sino con la impostura del artista (Ramírez, 2001: 243).¹ Si *Fontaine* hubiese sido propuesta por Demuth, su identidad sexual habría dictado muchas interpretaciones, interrumpiendo otras lecturas. El artista tomaría entorno a su deseo todas las decisiones de su vida.

Pero no tan solo la acción artística realizada por un gay ha sido tradicionalmente entendida como consecuencia de una identidad no hegemónica. La identidad también envía al margen la mirada artística de los gays. Se ha dicho que los homosexuales encontraban en *Fontaine* «otras» sugerencias: «pues los urinarios se relacionan con lavabos públicos de caballeros, lugares utilizados a menudo para los contactos entre homosexuales» (Cooper, 1991: 139). La mirada heterosexual es transparente, universalizadora, mientras que la recepción de toda acción realizada por una persona homosexual es sesgada, marginal, particular, ya que los sujetos se deben a ella en todos los aspectos de su vida.

Pero el problema, en realidad, no son tanto las razones que fundamentan la identidad de género sino cómo ésta puede ser utilizada para actuar o marginar. Así como el envite duchampiano ha sido asimilado por la academia, ésta prohibió a Charles Demuth la exposición de *Aire distinguido* en retrospectiva en el Moma de Nueva York (1950) (figura 2). Más inocente que gran parte de la producción de Duchamp, la representación de un grupo de personas ambiguas ante una escultura fue motivo para que la acuarela no fuera expuesta. Demuth tuvo que reservar sus obras más explícitamente homosexuales a clientes privados. El arte contribuía a una toma de conciencia del deseo homosexual, contando con la complicidad de clientes y espectadores que participaban de sus códigos formales y temáticos. En el resto de la producción, dicho deseo era obviado. Esta doble producción de Demuth parte de la doble valencia de la identidad: posibilita la identificación entre iguales, la acción colectiva, el reconocimiento..., pero también puede limitar la complejidad de la experiencia constituyendo un enorme sesgo que imposibilita la igualdad de condiciones en muchos aspectos. Podemos decir que a Duchamp se le ha tomado como sujeto creador, mientras que a Demuth se le aplican sesgos como sujeto homosexual, y sólo en segundo término como artista. Para que ello no suceda con artistas como Miguel Ángel o Leonardo, ha sido necesario borrar de su biografía, durante siglos, aquellos episodios en los que dichos artistas esgrimían explícitamente su deseo homosexual. De ahí que hoy día sean exponentes de principios técnicos y estéticos universales.

1. «No se trata de un fenómeno de travestismo en el sentido habitual, sino de un instrumento intelectual muy útil para proyectar algunas dimensiones de su creación.»



Fig. 2. Charles Demuth, *Aire distinguido* (1930)

En una sociedad heterosexista, unívoca, patriarcal y jerárquica, es más aceptable la estilización duchampiana de la impostura (que pone en jaque todo un sistema cultural) que el guiño homoerótico de Demuth. Como vemos, a pesar de la efervescencia cultural de la Europa de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la emergencia de las vanguardias no estuvo exenta de limitaciones para los gays. Incluso en ellas, toda provocación homosexual es posible sólo si entra «por la puerta de atrás». Cuando una identidad gay asume condiciones para impugnar los ideales hegemónicos y patriarcales, cuando es alternativa real a la heteronormatividad, se generan programas de desactivación política y mecanismos de represión. De ahí que el elitismo, la excentricidad o el escándalo hayan sido excusas para una visibilización de lo homosexual desactivada e inocua al estar trasladada al margen.

29

El orgullo homoerótico del dandismo confió en exceso en la apertura de lo social en convivencia con la cultura. A finales del siglo XIX, la sexualidad, que en la pintura de temática heterosexual puede ser de lo más explícita, era a menudo tratada de forma compleja al entrar en el terreno homosexual. Los artistas se vieron enfrentados a la tarea de construir códigos de presentación pública basándose en lo que podremos llamar «cultura gay», planteando escenas, temas y guiños de la cotidianidad del deseo y la conciencia homosexual. Como dichos códigos escaseaban en la plástica al uso, fue necesario recurrir a la literatura. Así, los grabados de Beardsley ilustran *Salomé* de Wilde, prefiguración de la *femme fatale* que cuestiona y devora al macho. En la ilustración de obras de Aristófanes (figura 3), se esquivaba lo obsceno tiéndolo de diversión, guiños intelectuales y excentricidad *dandy*. El deseo homosexual tan solo pudo entrar en el arte contemporáneo revestido de un aura excéntrica y elitista. Estas representaciones eran posibles cuando no cuestionaban el carácter minoritario y excéntrico del deseo homosexual. Una obra no debía mostrar que la perspectiva femenina y/o homosexual no era menos arbitraria que la masculina y/o heterosexual. De ahí que la normatividad patriarcal ejerciera una enorme resistencia.

El margen más elitista se convertía en la coartada de la voz homosexual. Pero esta toma de conciencia decimonónica fracasó al plantearse desde lo marginal, y lo excéntrico, renunciando a proponer una verdadera igualdad de derechos de las diferentes opciones sexuales.

La homosexualidad fue planteada como una rebelión decadente contra lo burgués. La efebización de los hombres y la androginia de las mujeres (De Diego, 1992), se revestían de una sofisticación social y una impronta cultural elitista que justificaban esas temáticas como «licencias poéticas».



Fig. 3. Beardsley, A. Ilustración de *Lisístrata* de Aristófanes. Litografía (1896)

■ EL GÉNERO COMO PROBLEMA

La obra de Frida Kahlo (1907-1954) reflexiona sobre la mujer en primera persona. A través de sus lienzos, la artista se enfrenta a la imposibilidad de satisfacer las expectativas que una sociedad patriarcal espera del «ser mujer». El cuerpo catalizará dichas reflexiones, si bien éste se manifiesta a través del dolor y no del placer, de la enfermedad y no de la salud, de la dificultad para engendrar y no de la maternidad, del extrañamiento y no del reconocimiento de la persona con el propio físico.

El dolor que padeció tras un fortuito accidente protagoniza muchas de sus obras, ya sea representándolo físicamente en su propio cuerpo (sangre, clavos...), o trabajando el lienzo con pinceladas muy incisivas en un paralelismo a los bisturís sobre su piel. En obras como *Hospital Henry Ford* (1932) (figura 4), Kahlo expone partes de su cuerpo que nadie antes había expuesto (matrices, ovarios, abortos...). Los fantasmas y deseos de una identidad sexual conformada entorno a un cuerpo problematizado, considerado extraño al no obedecer a la propia voluntad, se esparcen en un mundo de plantas, lianas, raíces, flores, frutos, mariposas, pájaros o monos, que habitan la obra. Frida se separa de sí misma y cuestiona su identidad como mujer. Su identidad sexual se problematiza en relación con las expectativas sociales sobre lo femenino (la fertilidad, por ejemplo), lo que afecta a la frecuente masculinización de su rostro y su cuerpo (atención al vello...). Kahlo esperaba una imposible continuidad entre su sexo y su género. Ante la imposibilidad de dar a luz, se resentía un género encorsetado por lo patriarcal.



Fig. 4. Frida Kahlo, *Hospital Henry Ford* (1932)

A lo largo de la historia del arte existe una extensa iconografía patriarcal que ha relacionado a la mujer con lo natural, y al hombre con lo cultural (figura 6), como si ambos mundos fueran estancos o independientes de la finalidad que los separa. Frente a lo cultural, dependiendo de contingencias humanas, lo natural depende de esencias inmutables. La mujer, desplazada a lo natural, padece una visión del mundo que la convierte en víctima de su presunta naturaleza, sobredimensionada. La menstruación se convierte en símbolo y argumento a través de relaciones ancestrales de las mujeres con la luna o las mareas. Ello las convierte en lunáticas e histéricas, incluso con insólitos apoyos en la ciencia y la psicología. La maternidad las relaciona con la tierra. La madre tierra coarta la estilización sexual femenina a una finalidad reproductora y doblega las decisiones sobre el propio cuerpo a los designios de la biología. Frente al reino de la lógica, lo formal, lo científico y masculino (figura 5), las mujeres se han asociado al campo de los sentimientos, los deseos y la intuición, en un pasado en el que dichas capacidades no eran tan útiles socialmente como hoy. Podríamos continuar, pero basta decir que un primer esfuerzo del arte feminista de los sesenta y setenta fue contrarrestar los efectos limitadores de la acción de dicha polaridad para las mujeres, que acabará centrando la cuestión en el factor género, esto es, los roles impuestos socialmente asignados por la cultura. No es extraño el gran interés que entonces despertó Frida, que quedó convertida en prefiguración del feminismo artístico formal.

31

Volviendo a nuestra pintura, el resultado es una obra dura, angosta, donde la intimidad expuesta reclama la implicación de las espectadoras. Observemos hasta qué punto pinturas como esta apelan a la intimidad sexual de las mujeres. Entre el año 1998 y el 2000 tuve la oportunidad de coordinar en la Universitat de Barcelona (Grupo CREA) el proyecto Sócrates de investigación *MAR. Mujer y Arte Contemporáneo*. Se trataba de realizar un material didáctico centrado en el género, dirigido a mujeres no académicas de centros de educación de personas adultas y realizado por ellas mismas. Para ello contamos con la participación de diversos centros educativos. En una de las fases, propusimos una serie de obras en las que diferentes grupos debían analizar las posibilidades didácticas a nivel formal, de contenido..., dando preeminencia a aquellas cuestiones de género que afectaban la vida de las mujeres.

Se creó un grupo de discusión alrededor de esta obra de Frida Kahlo, surgiendo lecturas sobre las relaciones convencionales entre feminidad y fertilidad, aborto y fracaso... de una profundidad tal que incluso hoy día no puedo analizar ciertos aspectos de esta obra más que por sus ojos. La visión de esas mujeres no académicas eran de una lucidez sorprendente, al menos para un joven académico y prejuicioso respecto a la imprescindible erudición de la mirada como yo lo era entonces. Las vivencias personales de algunas mujeres respecto a su identidad sexual se ofrecían generosamente para prolongar la obra de Frida. La identidad sexual era lo que unía a las espectadoras y Frida, salvando posibles distancias que hubieran existido a nivel cultural, de orientación sexual, de clase social... La obra de la artista adquirió entonces un carácter verdaderamente transformador, apelando a la identidad común de un grupo de personas. Difícilmente podría ser más fiel a la obra que esas mujeres.



Fig. 5. Jacques Louis David, *El juramento de los Horacios* (1784)



Fig. 6. Paul Delvaux, *Los astrónomos* (1961)

■ LA IDENTIDAD SEXUAL COMO POSIBILIDAD

La alternativa femenina. Crisis del patriarcado e identidad sexual

En los setenta eclosionó un arte activamente feminista. Se revisaron las imágenes del cuerpo de la mujer planteadas desde patrones masculinos. Contra el olvido del género del arte minimal y de la abstracción postpictórica (Guasch, 1997: 391-392),² el feminismo se apoyará en temas y formas biológicas, orgánicas, corporales, para mostrar nuevas visiones de la identidad y el erotismo de la mujer, y así superar el sexismo en la sociedad y el arte (Chadwick, 1992).

Un ejemplo temprano es Niki de Saint-Phalle (figura 7), que había realizado *Nanas*, figuras femeninas de vivos colores, algunas inmensas, infantiloides o monstruosas, como la instalación *Hon, (Ella)* (Museo de Arte Contemporáneo de Estocolmo, 1966). En la obra, los espectadores debían entrar a la muestra por una inmensa vagina, en un proceso contrario al parto. Los espectadores entraban en una exposición lúdica donde se tematizaba la identidad femenina mostrando el cuerpo y el sexo de la mujer en términos despojados de prejuicios masculinos. Las alusiones a lo biológico se realizaban temática y formalmente desde una lógica buscadamente «femenina»: lo lúdico se oponía a lo funcional, lo experiencial a lo finalista, la cualidad a la cuantificación, el placer al esfuerzo, la inconclusión a la conclusión, lo policromo al blanco y negro, lo redondeado a lo anguloso. El esencialismo de *Hon* (Guasch, 2000: 536) parte de considerar que existe una sensibilidad y forma de aprehensión de lo real y lo imaginario femeninas.

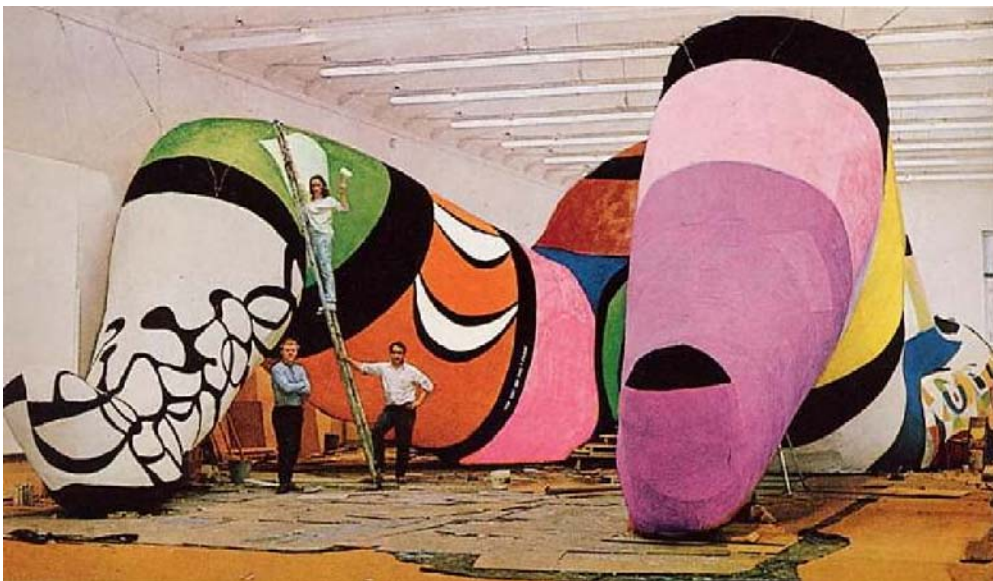


Fig 7. Niki de Saint Phalle, *Hon* (Ella) (1966)

2. Olvido que se intentó compensar posteriormente revisitando el minimalismo introduciendo en él la variable género, por ejemplo en la exposición comisariada por Lynn Zelevansky «Sense and Sensibility. Women Artists and Minimalists in the Nineties» (MOMA, Nueva York, 1994).

Así, el primer paso fue destapar el binomio ancestral entre lo masculino y lo femenino, que mostraba el empobrecimiento de censurar cualquier aproximación buscadamente femenina a la realidad, así como que existía una jerarquía patriarcal que reservaba el peor lugar a las mujeres. Así, se respondía a las diatribas de Frida Kahlo sobre las problemáticas relaciones entre fertilidad y feminidad. La fertilidad no era condición *sine qua non* para la identidad de la mujer; era un sistema social patriarcal y desigualitario y finalista el que realizaba ese reduccionismo. Ello coincidirá con la invención de la píldora anticonceptiva, el control de la natalidad, la reivindicación del orgasmo clitoridiano, la separación del sexo de la reproducción a través del deseo y el placer... La identidad sexual femenina definía un sujeto-mujer que traspasaba diferentes geografías y épocas. Por eso se ha dicho que este punto de vista es esencialista. Pero notemos que se avanza hacia un debate de género, que se lucha contra una idea reduccionista de lo biológico (que relaciona la mujer con la pasividad) y que sitúa las condiciones de lo femenino en el contexto histórico, en el plano del reconocimiento y el cambio social. Desde un punto de vista social, esta posición contribuyó a poner en crisis un patriarcado hasta entonces poco cuestionado.

Una identidad sexual común. Experiencia e historia en clave de mujer

Una obra ejemplar que enarbola una identidad sexual de manera esencialista (Smith, 1982: 31-35) es *The Dinner Party* de Judy Chicago (1974-79) (figura 8). Transgrediendo el servilismo que ha condenado a las mujeres a servir la mesa, la artista propone un banquete simbólico en honor de treinta y nueve grandes mujeres de la historia, invitadas a una ceremonia de restitución de su debido reconocimiento. Representan la literatura, la historia o el arte de las mujeres (Safo, Virginia Wolf, Frida Kahlo...) según indican los bordados de cada servicio y el suelo, compuesto de 999 piezas cerámicas triangulares. En esta enorme mesa, con manteles, cubiertos y copas, cada plato de cerámica tiene un diseño específico, donde las alusiones a la vagina, son tan poéticas como explícitas. De ahí que esta obra fuera considerada en su momento demasiado provocadora. Judy Chicago elaboró una teoría del núcleo central, según la cual, independientemente de condicionantes culturales, cronológicos o geográficos, lo que unía a todas las mujeres era su experiencia universal respecto al propio cuerpo, centrado en la vulva, lo que se diseminaba en maneras de hacer propias.

34



Fig. 8 Judy Chicago, *The dinner party* (1974-1979)

Por una parte se trataba de reflexionar sobre la identidad sexual de la mujer desde la reconstrucción simbólica de la historia en un registro feminista. Se consideraba que existía una historia paralela, silenciada, de la mujer. Para plantear el futuro, era necesario convocar (¿invocar?) aquellas mujeres que constituyen hitos, un patrimonio específico de la mujer que había que reivindicar y reconocer. Este arte feminista se construyó desde la legitimación de una historia hilvanada con experiencias de grandes mujeres en una tarea casi arqueológica de redescubrimiento.

Pero también existía una historia cotidiana resultado de una experiencia femenina. De ahí que el primer arte formalmente feminista enarbolase ciertas actividades como la artesanía, con una voluntad reivindicativa y transformadora. Su sola presencia en el ámbito académico y culto convertía las obras en revulsivos sociales, culturales y sexuales, reivindicando una historia y una experiencia que formarían parte de la identidad de la mujer. Se pretendía invertir la tendencia por la cual la mujer había sido más objeto de inspiración que sujeto creativo, y las esferas de creatividad patriarcalmente femeninas habían sido desplazadas a la levedad conceptual de la artesanía o las labores cotidianas. Por eso, esta obra fue realizada con la colaboración de ceramistas, bordadoras y otras artesanas anónimas que pusieron su solidaridad al servicio de una lectura no sexista de la historia. Actividades «femeninas» relacionadas con la cocina, el bordado o la cerámica constituían un reto capaz de diluir los límites entre arte y artesanía, lo íntimo y lo social, lo contemplativo y lo práctico, lo culto y lo popular. Chicago reaccionaba contra un patriarcado que había establecido y jerarquizado estas parejas de conceptos, que había potenciado un arte formalista de raíz kantiana, sin otra función que la contemplación y ajeno a problemas políticos y sociales (Lippard, 1980: 118-125). En definitiva, intentaba crear una conciencia feminista en las espectadoras.

35

Judy Chicago, como Miriam Shapiro y otras, se dieron cuenta de la importancia del arte como forma de difundir el ideario y la acción feministas contra el patriarcado y el sexismo imperantes. Así, organizaron el curso *Feminist Art Program* en el California State College de Fresno (1970). En él, lo personal y lo social, el arte y la vida, no tenían sentido de manera separada. Las participantes compartían sus obras y experiencias vitales, dialogando y reflexionando desde lo femenino sobre lo cultural y artístico. Los resultados se expusieron en la exposición *Womanhouse* (Los Ángeles, 1972), realizada en una casa, donde se planteaban nuevas visiones del cuerpo, lo doméstico, lo familiar, la belleza, el erotismo... en experiencias esencialmente «femeninas». Se pretendía movilizar a las mujeres en procesos de diálogo y solidaridad de género a través del arte. *The Dinner Party* es el resultado de un esfuerzo colectivo de las mujeres, académicas y no académicas, para contrarrestar la construcción patriarcal de la historia, pero es evidente que, en el resultado final, poco sabemos de aquellas mujeres anónimas que han contribuido a su realización. La crítica cultural cuestionaba el punto de vista masculino, pero la reflexión sobre la identidad sexual no llegó a todas las mujeres.

The Dinner Party denuncia una historia que, pretendiendo ser neutral, tiene un fuerte sesgo masculino. Pero este planteamiento constructivista se detiene ante la mujer, planteada como una entidad sexual más allá de vicisitudes históricas y culturales. ¿Es esencialista este interés por la historia de las mujeres? Antes que introducirnos en cuestiones bizantinas, quizás debiéramos preguntarnos: ¿fue útil y necesario este ejercicio de reconstruir la historia en femenino? Debemos responder que sí, pues sentó referentes culturales y contribuyó a crear un estado de opinión sobre la ocultación de las mujeres.

Identidad homosexual y acción colectiva

Fue el derecho a la propia identidad lo que catalizó el despertar del orgullo gay en los años setenta, en recuerdo de los sucesos de *Stonewall Inn* en Nueva York (junio de 1969). Ello fue resultado de una conciencia de cohesión de un colectivo unido entorno a la identidad homosexual. Como en el activismo feminista, la identidad sexual dejaba de ser un asunto individual y se convertía en un derecho colectivo. Gracias a la visibilización de la identidad sexual, en los setenta eclosionó una cultura gay y algunos artistas pudieron hablar abiertamente de la homosexualidad en circuitos comerciales.

No obstante, en las raíces de la cultura gay se polarizaron dos posiciones: el separatismo y el asimilacionismo, la reivindicación de la diferencia y la normalización homosexual. El primero de los caminos recuperó la obra de Quintaince o Tom de Finlandia (figura 9), precursores de una imaginería de consumo y forma de vida gay a través de códigos que aún hoy sigue vigentes en determinados círculos: hombres hipermasculinos, musculosos, varoniles, sexualmente hiperactivos, despreocupadamente homosexuales. Se reivindicaba la dignidad homosexual apropiándose de ideales de género que erosionaban el esencialismo de lo masculino. La masculinidad no era patrimonio exclusivo de los hombres heterosexuales. Era una puesta en escena a disposición de los homosexuales, siendo considerada una estilización codificada de la identidad sexual. La libre apropiación de la masculinidad por parte de algunos gays, así como de algunas mujeres, contribuyó a minar el patriarcado. Artistas como Martín Battersby o Robert Mapplethorpe se interesaron por la apropiación homosexual de la masculinidad a través de códigos s.m.: tejanos, botas, correas...

36



Fig. 9. Tom of Finland

La obra de juventud de David Hockney, *Nosotros dos chicos abrazados* (1961) (figura 10) constituye un valiente alegato por la liberación gay a través de una toma de conciencia a través del arte. Hay que tener en cuenta que la pintura fue realizada años antes de que Inglaterra legalizara algunos supuestos de la homosexualidad en 1967. Lo personal y lo social van de la mano: un hecho cotidiano (un beso) se convierte en revulsivo social cuando

reclama normalidad. Lo mismo sucede en *Escena doméstica. Los Ángeles* (1963), donde la sola visión de una escena de interacción cotidiana entre hombres (asearse en un baño) se convierte en motivo excepcional, alternativo, a una sociedad (hetero) sexista. Él mismo describió su arte como «propaganda», como forma de cambiar el sexismo dominante a través del arte, reflejo de una identidad homosexual que transgrede al no renunciar a sentirse hombre, al situar dicha alternativa sexual no en el margen, sino en el centro de lo social. Con todo, un aire de elitismo y excentricidad envolvió rápidamente la obra de Hockney, cuando se convirtió en artista de grandes fortunas de Los Ángeles y asistente habitual de determinados actos sociales. Pero por supuesto que no hay una «esencia gay» que lleve necesariamente a acomodarse al hedonismo y la comodidad. Más bien, fue resultado de ciertas dinámicas del mercado artístico en las que no entraremos ahora.



Fig. 10. David Hockney, *We Two Boys Together Clinging* (1961)

■ LA IDENTIDAD EN SOSPECHA

En los años ochenta, el debate sobre la identidad se ve afectado por la posmodernidad. Muchas obras cuestionarán una idea unitaria de mujer u hombre independientemente de la visión que ordene el mundo a nivel simbólico y comprensivo. Lo que Jacques Derrida llama «metafísicas de la presencia», vinculadas a la ligazón entre esencia e identidad, son cuestionadas, y el género se entiende que es una construcción que parte de los prejuicios. Con ello entran en crisis las políticas de identidad que había hecho posible la visibilización de las mujeres y gays en ciertas esferas culturales, sociales y políticas. El debate se orientará hacia el género, sobrepasará lo esencial/natural y se centrará en lo social y el lenguaje.

Un primer feminismo consideraba que la reivindicación de esferas como el bordado, la cocina o la maternidad era un homenaje a la identidad femenina y un ataque al patriarcado. En los ochenta, el feminismo de inspiración posestructuralista de Parker y Pollock consideró que la dignificación de estas parcelas no hacía más que ahondar en los prejuicios patriarcales, y que la alusión a la artesanía, por ejemplo, no mostraba el carácter construido de «lo femenino» por un sistema cultural patriarcal. De ahí que ambas autoras se propusieran

analizar históricamente las representaciones que las mujeres han realizado de sí mismas (Parker y Pollock, 1981), sin interesarse tanto en lo que pintan las mujeres sino en la gramática diferencial respecto a lo masculino (De Diego, 1999: 445 y ss.).

Quizás había existido un cierto reduccionismo al considerar sin más la feminidad de ciertas actividades artesanales. Pero no es menos cierto que el posfeminismo, al achacar a esas actividades el ser un mero reflejo del patriarcado, quizás culpabilizó en ocasiones, más o menos subrepticamente, a un gran número de mujeres que realizaba cotidianamente esas actividades y que no participaban de los debates feministas, cada vez más académicos. Ellas, sin saberlo, podrían sostener la base de una pirámide patriarcal.

Rosemarie Trockel realizó por esa época obras confeccionadas mecánicamente con lana, como *Sin Título* (1985-1988) (figura 11). A modo de díptico, y bicromáticamente, la obra presenta dos símbolos muy usados en la cultura popular contemporánea, el ovillo de lana que aparece en etiquetas de ropa y el conejito de *Play Boy*. En esta y otras obras de la artista se da una contraposición entre lo masculino (serialidad del trabajo mecánico, más mediación del consumo y el mercado que del sentimiento...) y lo femenino (calidez, paciencia y amor al trabajo asociados a la confección de la lana). Se polariza así un mundo femenino, íntimo, cálido y lleno de sutilidades y experiencias, con un mundo masculino, estratégico, orientado a fines. Pero aquí, lo que le interesa a la artista es problematizar la construcción de la subjetividad femenina.

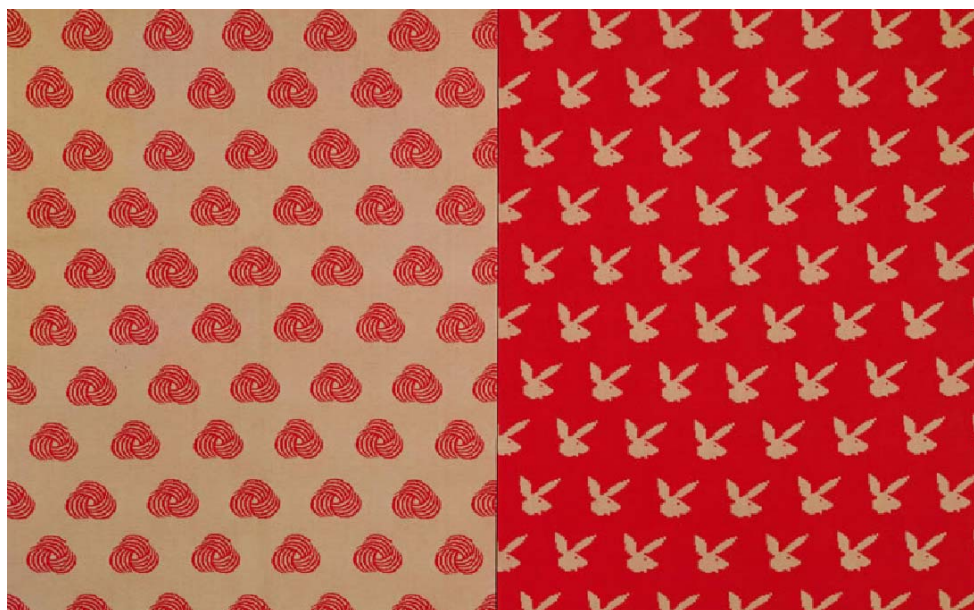


Fig. 11. Rosemarie Trockel, *Sin título* (1985-1988)
Colección de Arte Contemporáneo Fundació la Caixa

De ahí que esta obra presente objeciones a los planteamientos del arte feminista anterior. La primera es que la alusión a lo textil no tiene ya ningún componente dignificante (a pesar de acusar ciertas influencias del movimiento *Pattern and Decoration* que había reivindicado en los setenta la artesanía femenina). Se presenta como un producto cultural asociado al consumo y al mercado, en un universo femenino construido por una sociedad patriarcal.

Así como para Foucault «para descubrir qué entiende nuestra sociedad por cordura, quizás debamos investigar lo que ocurre en el campo de la locura», la postura de Trockel es que

para descubrir qué entiende nuestra sociedad por mujer, quizás haya que investigar lo que ocurre en el patriarcado. Por eso, en sus obras, Trockel deconstruye los logotipos masculinos que definen lo femenino e intenta mostrar las líneas de fuerza patriarcales de la identidad de género para después reconstruirlas en su debilidad. ¿Acaso no es patriarcal el maniqueísmo que divide a las mujeres en supersexuales (objetos de deseo y seres deseantes: el conejito) o en perfectas amas de casa (el ovillo de lana)? ¿Es posible conseguir satisfacer ambas tendencias a la vez? Este falso dilema ha generado no pocas preocupaciones a muchas mujeres. Quizás sea la frustración lo que más define una sociedad patriarcal y heterosexista. El nivel de exigencia social es tan alto a través de los medios de comunicación, que no se encuentra fácilmente una identidad sexual plena sin la renuncia a algo: a los sentimientos, a la comunicación, a la sinceridad...

Los tópicos de género reproducen una sociedad jerárquica y desigual. Esta obra muestra que es imposible pensar en un sistema sexo-género independientemente de una estructura social patriarcal que establece la oposición masculino-femenino. La diferencia entre géneros se resuelve en un obsesivo reflejo entre ambos, que muestra la negación de cualquier esencia identitaria. La oposición entre masculino y femenino formaría parte de una tradición metafísica occidental que se intentó dismantelar a través de la obra de Hélène Cixous, Luce Irigaray, el deconstruccionismo de Jacques Derrida o el citado Foucault. El resultado es una crisis de la identidad de las mujeres y lo femenino. Quizás los logotipos de esta pintura textil no sean el resultado de una identidad femenina, sino de una estrategia del patriarcado para anular la discursividad femenina. No puedo evitar pensar que este punto de vista tampoco deja de ser esencialista e inaferrable.

La segunda objeción a la identidad sexual que trasluce esta obra de Trockel es la renuncia a representar el cuerpo de la mujer, o a definirla biológicamente como una entidad estable. Las alusiones al sexo están aquí mediatizadas por lo cultural y social, no por lo biológico. Ello está de acuerdo con las teorías de Jacques Lacan, que lleva al feminismo artístico a considerar que toda representación del cuerpo femenino parte de un icono patriarcal ancestral que mostraría la ausencia del pene, reduccionismo de la carencia del falo (entidad simbólica que sirve de llave a la proyección social en oposición a una vida restringida a lo íntimo). Según eso, la representación formaría parte de una estrategia de apropiación patriarcal de la mujer a través del dominio de su cuerpo. Incluso el placer de la mirada estaría sesgado por el patrón patriarcal del género: a la mujer le pertenecería lo pasivo (ser imagen), y al hombre lo activo (ser portador de la mirada) (Mulvey, 2001: 365-377).

Es cierto que la mujer en el arte fue desterrada del campo de la creación para ser mayoritariamente fuente de inspiración. Ello ha sido denunciado por colectivos de artistas como Guerrilla Girls (figura 12). A sus presentaciones públicas acuden con una máscara de gorila y esgrimiendo no sus verdaderos nombres, sino los de grandes mujeres de la historia (Christine de Pizan, Frida Kahlo...) cuya autoridad quieren rescatar del olvido. Con ello realizan un movimiento que denuncia los circuitos más sexistas del arte. Las máscaras de gorila ironizan sobre la legitimidad de un sistema artístico que privilegia al macho. La renuncia al propio nombre en su actividad artística, por un lado, centra la acción en la reivindicación de mujeres que podían haber tenido un mayor protagonismo en la historia y, por otro lado, es una renuncia al individualismo, en un intento de hacer que el arte no tenga un efecto socialmente restringido. Su gramática es el humor, la ironía, la provocación y sus puestas en escena espectaculares.



Fig. 12. Guerrilla Girls, *Do Women Have to Be Naked to Get into the Met. Museum?* (1989)

Las teorías de Mulvey sobre los efectos del patriarcado en la estructuración sexista del cine clásico llevan a la representación del cuerpo femenino a un camino sin salida, ya que ésta es el resultado de una proyección del deseo masculino, que busca el placer de la vista (escopofilia voyeurística) con el cual se legitima una jerarquía sexual. Extrapolando esta idea a la pintura, la obra de Magritte *Le viol* (1934) (figura 13) participa con una mirada indiferente de este sistema patriarcal de la representación, estilizando más la mirada voyeurista del espectador que no la crítica a una visión sexista de la realidad y el arte. En la cultura visual, el arte feminista de finales de los ochenta ha respondido a estas críticas, al menos, de dos formas. Por una parte, algunas obras como la de Trockel han renunciado a aludir a lo femenino a través del cuerpo. Por otra parte, algunas artistas planteaban un cuerpo de la mujer desestetizado (figura 14), para ofrecer una imagen no cosificada por el patriarcado, no sometida a los cánones masculinos. ¿No será esta crítica de la representación en sí misma otra renuncia de signo patriarcal que perpetua aún más la alienación de la mujer consigo misma? ¿Las mujeres no pueden aspirar a un control de la representación de su propio cuerpo con otros patrones no desigualitarios ni estratégicos? (veremos que en los noventa se renovará este debate sobre el cuerpo con nuevas aproximaciones) ¿Es necesario que la mujer sacrifique valores socialmente positivos (sensibilidad, empatía...), o asumir lo peor de una masculinidad patriarcal (poder, violencia...) para conseguir los fines feministas?

40



Fig. 13. Magritte, *Le viol* (1934)



Fig. 14. Valie Export, *Aktionshose: Genitalpanik* (1969-1980)

La tercera objeción de Trockel es la del estilo. Si en los setenta se identifican unas formas femeninas, entendidas como extensión de lo biológico-femenino, esta artista aniquila dicha noción a través de los logotipos, mediados por lo más estratégico de nuestra cultura, el mercado y el consumo. Nuestra obra muestra una profunda querencia por iconos y formas culturales que han superado cualquier autoría y están mediadas por el consumo y lo popular. Ello coincide con el pensamiento de Jacques Derrida, que relaciona la búsqueda del estilo con la propiedad, y la capacidad del lenguaje de «nombrar» con la subjetividad. Según Derrida, estas estrategias formarían parte de un pensamiento falocentrista, logocentrista, esencialista, una visión totalitaria del mundo. Desprenderse de la centralidad del cuerpo biológico que había presidido el arte feminista de los años setenta exigía aceptar, apoyándose en Lacan, que «ser mujer es, sobretodo, no tener lenguaje propio ni mirada propia» (De Diego, 1999: 447-448). ¿Es el cuestionamiento del estilo y la identidad una renuncia a luchar desde lo femenino contra una sociedad patriarcal?

En el cuestionamiento de toda autoridad y de la posibilidad de hablar desde una posición de partida (identidad, estilo, proyecto, ideología...) los análisis posestructuralistas cuestionarán también la agencia humana. Todo ello en oposición a un arte feminista previo que en gran medida se proponía movilizar la esfera pública y conducir a la acción social. Será más importante la teoría sobre la acción social, por lo que podemos afirmar (Benhabib, 1995) que fue entonces cuando se abrió una brecha entre las intenciones del feminismo hegemónico y su acción eficaz en colectivos de mujeres no participantes en circuitos académicos.

■ RECUSACIÓN DE LA IDENTIDAD. DISCONTINUIDADES SEXO-GÉNERO-DESEO

Contra el edificio sexo-género. Nuevas visiones no patriarcales ni heterosexistas del cuerpo

En los ochenta, algunas tendencias artísticas desprestigiaron la representación del cuerpo femenino, pues se consideraba que reproducía un fetichismo conservador e identitario. En los noventa se da un nuevo giro en el interés por el cuerpo, hogar de la identidad sexual. Si se pretendía recusar la identidad era necesario retroceder a lo corporal, para reinterpretarlo de nuevo y así construir un nuevo edificio sexo-género alternativo, más flexible. Paradójicamente, el cuerpo y lo biológico, tantas veces recurso para dotar de legitimidad o no a una manifestación del género o del deseo, ahora formará parte de una estrategia de apertura de las identidades de género.

En ocasiones fue necesario comprender al cuerpo como una materia prima en la que las identidades son suplementarias. Un ejemplo sería *Cuerpo extraño* (1994), instalación de Mona Hatoum (figura 15) en la que proyecta imágenes y sonidos del interior de su propio cuerpo. Su biología aparece como una libreta nueva, sin escribir, despojada de todos unos significados que debemos construir, sugiriendo *in absentia* nuestra responsabilidad en la construcción de las identidades de género. La paradoja es que esa aparente prediscursividad está plagada de significados, entre ellos, el de un sujeto que se piensa más allá de las constricciones sexuales y de género.



Fig. 15. Mona Hatoum, *Cuerpo extraño* (1994)

Algo complementario propone Annette Messager, con instalaciones como *Penetración* (1993-1994) (figura 16) que invita a pasearnos por un espacio para tocar formas de vísceras humanas realizadas con fieltro y lana, suaves al tacto, amables, lúdicas. Los términos «penetración» (que aludiría simbólicamente al tradicional dominio masculino sobre el cuerpo femenino), o «visceralidad», son aquí tratados en un sentido literal. Irónicamente los/as espectadores/as

visitan el interior de un cuerpo, pero es una penetración no patriarcal ni violenta, curiosa, lúdica. Es «visceral» por radical, no por violenta. Pero aquí poco hay de dominio patriarcal, ofreciéndose una visión del cuerpo como base para experiencias, sensaciones, lo lúdico. ¿Y la identidad de género? Quizás todos seamos diferentes, y por eso tan iguales.



Fig. 16. Annette Messenger, *Penetración* (1993-1994)

Messenger propone visiones no patriarcales del cuerpo, poco preocupadas por estereotipos y apriorismos identitarios. En *Mis deseos* (1989) (figura 17), la artista comparte con los/as espectadores/a imágenes de partes de cuerpos deseados. La identidad de Messenger se dispersa en aquello que desea, como la unidad circular de la obra, que se descompone en fragmentos que son mucho más que anatomías vacías: sexos, miradas, ombligos, tienen el valor añadido del placer a través del deseo. Aquí, la identidad se construye a través de la experiencia y el deseo; son *sus* deseos, lejos de lecturas psicoanalíticas y problematizadoras, más allá de las contradicciones sexo-género. En todo caso, el género (aquel valor añadido cultural otorgado al cuerpo sexuado) siempre está construyéndose, y Messenger propone unas líneas maestras que escapan a apriorismos y organizan de otra manera aquel edificio que llamamos identidad de género. La obra no invita a iniciar nuestra mirada por un lugar u otro; es nuestro deseo el que centra y escoge itinerarios de imágenes en las que compartimos con la autora una cierta excitación. Por eso, la autora define esta obra de la siguiente manera: «*On dit un film d'amour, on dit un roman d'amour, on devrait dire un peinture d'amour*». Más que lo fotografiado, el protagonismo lo tiene la propia mirada de la artista, en convergencia con la mirada del espectador. Con ello quizás se nos proponga substituir una discursividad patriarcal basada en la autoridad, el límite, la coerción y la violencia, por una discursividad articulada por el placer y el deseo.



Fig. 17. Annette Messager, *Mis deseos* (1989)

El ideal de un cuerpo mudo, prediscursivo

Si la identidad de género es una construcción social que ubica socialmente a sujetos sexuados, teóricamente sería posible imaginar una situación inicial de cuerpos mudos, «anterior(es) a la cultura, en espera de significación» (Butler, 2001: 178). Paul Blanca (figuras 18 y 19) parece haberse interesado por esta forma de existencia desnuda. Destaca la desprotección de los protagonistas en zonas pantanosas, que se tapan, se calientan con sus propios brazos, miran temerosos, parecen buscar sin ton ni son en un caos líquido y asocial, sin rostros diferenciados. Todos tienen la misma apariencia frágil.

44



Fig. 18. Paul Blanca, *First Winter Portrait Dcape* (1995)



Fig. 19. Paul Blanca, *First Selfportrait Porprint / Scape Winter* (1995)

Todo parece indicar que el paso siguiente será estructurar lo social y lo íntimo de acuerdo con una jerarquía apoyada en las diferencias anatómicas, en unos genitales a los cuales se les conferirán atributos y cualidades que van más allá de lo sexual, creando ideales de género. Sobre estos cuerpos aún mudos, el patriarcado fundará todo un sistema de significación y comprensión del mundo, que quedará objetivado a través de lo social y el pensamiento.

La hegemonía de género utiliza la cultura y el lenguaje para naturalizar una cierta relación entre sexo, género y deseo, cuando en realidad es algo socialmente construido. Así, lo que Butler llama «heteronormatividad» es esa división del mundo que hemos visto que divide en dos los sexos, de una manera jerárquica (activo-pasivo, social-íntimo, cultural-natural, lógica-intuición...). El género inviste el individuo de manera pretendidamente natural, y todo lo que en este sentido no está acorde con el sexo se presenta contra natura.

Esa matriz heterosexista jerarquizaría a cada individuo según su sexo, y desarrollaría una serie de implicaciones en cascada en lo social, lo cultural, lo íntimo... En las fotografías de Paul Blanca, ¿qué hay en esos cuerpos que nos indique que lo que se desea está en la otra fotografía? ¿En ellos, hay algo que justifique incontestablemente que un sexo lleva asociado un deseo, un comportamiento diferenciado, una tendencia innata a (pongamos) lo doméstico?

Desde ese punto de vista, la misma división entre sexo y género, en la cual subyace una división entre naturaleza y cultura, podría ser vista de manera patriarcal. Lo masculino-normativo ha segregado la otredad (mujeres, gays, lesbianas...). No existe un sexo más natural que el género, o un género más cultural que el sexo. El sexo no es prediscursivo, sino resultado de «una visión del mundo» fundada en lo social, en la interacción. La identidad sexual delimitada, por tanto, sería el resultado de una apropiación patriarcal (neutra, naturalizada) del cuerpo. La identidad de género, por su parte, no es ni más construida ni menos natural; intenta estabilizar lo que inicialmente es fluido, posponer la acción a la identidad (que la acción rinda cuentas a la identidad), cuando en realidad es la identidad la que debería ser el resultado de las acciones libremente desarrolladas por las personas. Las identidades de género, que deberían ser el resultado de las decisiones y acciones de las personas, pasan a ser consideradas la matriz de una sociedad que presenta un orden de cosas, y un sistema de acercamiento a las mismas, una intelejibilidad, heterosexista.

45

Apropiaciones *queer* del arte contemporáneo

Lo *queer* como antietiqueta

Si queremos fundar nuevas pautas sociales donde sea posible la divergencia, y la acción y la experiencia no estén constreñidas por prejuicios, debemos imaginar nuevas políticas de crisis y apertura de las identidades. Uno de los modelos de apertura que más importancia ha tenido en la última década ha sido la teoría *queer*.

En los ochenta, el arte y el pensamiento de género había afirmado que los ideales de género eran construcciones sociales de signo patriarcal, pero ofrecían pocas salidas para librarse de esos patrones opresores. De ahí que a inicios de los años noventa, la teoría *queer* supusiera una corriente profundamente renovadora, centrada tanto en fracturar un sistema patriarcal y heterosexista como en definir las raíces de dicho pensamiento. Teóricas como

Eve Kosofsky Sedgwick o Judith Butler, grupos activistas como *Queer Nation* o *Outrage*, o un arte poblado de transgéneros, travestis, *drags kings*, *drags queens*... (Catherine Opie, Lyle Ashton Harris, Mathew Barney...) exploraron situaciones de complejidad del comportamiento y el deseo humanos que difícilmente podrían cerrarse en identidades de género cerradas (Aliaga, 1997: 91-131; Aliaga, 1998: 8-33; Martínez, 2005: 89-103). Más allá de una «cultura de la queja», era posible el cambio, intervenir teórica y prácticamente en lo íntimo y lo social, fracturar las identidades de género dadas.

La antietiqueta *Queer* aglutinó en sus orígenes lesbianas y gays que reaccionaban contra una sociedad heterosexista centrada en identidades cerradas. Proponían abrir la identidad de género en base al deseo como uno de los ejes vertebradores, más allá de dicotomías pertenecientes a una ordenación del mundo patriarcal. Se trataba de reivindicar a las personas como seres sexuales que desean más allá de conceptos identitarios normalizadores. Para muchos/as, las identidades unívocas y cerradas eran el resultado de procesos de segregación donde el patriarcado establecía qué es normal y qué no. La identidad gay fue vista como una construcción dirigida a fines. La tarea era mostrar la debilidad de la estrategia de lo normal, que lo masculino-patriarcal era una perspectiva más entre otras y, sobretodo, que las cosas podían cambiar.

Para ello, se tratan de crear situaciones que pongan en perspectiva la masculinidad hegemónica (hasta ahora invisible), que muestren la homofobia de una sociedad ordenada en torno a lo heterosexual, que minen las piedras angulares que sostienen el edificio heterosexista, e incluso sus ramificaciones en el pensamiento gay y feminista más tradicional.

46

Recusación de identidades cerradas

En los años noventa, los debates de género basados en la diferencia son sometidos a cuestionamiento. Butler mostró que incluso el pensamiento feminista y de género se veía afectado por un heterosexismo que no cuestionaba lo suficiente la cerrazón de las identidades sexuales, un sistema patriarcal, reduccionista, basado en binomios irreconciliables que ordenaban el mundo (activo-pasivo, macho-hembra, masculino-femenino...). Era necesario inaugurar una nueva etapa en base a una noción de subjetividad más dinámica, en la que las personas fuesen más importantes que las etiquetas que las definían. Se intentaba conseguir que en vez de que las acciones rindieran cuentas a la identidad (que como hemos visto acababa el campo de inteligibilidad de la experiencia), estas identidades fuesen el resultado del libre albedrío de las personas. El arte contribuyó a expandir dichas propuestas.

Curiosamente, *Persona* fue el título de una significativa exposición en la Renaissance Society de la Universidad de Chicago. En la muestra, 17 artistas partían de una noción de identidad dinámica, caracterizada por la inestabilidad y no como un todo delimitado sino como un conjunto de características interconectadas. La identidad de los sujetos se situaría en la relación entre características biológicas (sexo), sociales (género, nacionalidad, religión) o la combinación de ambas (etnia). Las propuestas presentadas partían de la posibilidad de alterar dichas relaciones y actuar en los intersticios a través del arte para cuestionar la tiranía de identidades estables.

Una de las artistas de la muestra fue Catherine Opie, que presentó *Self Portrait* (1993) (figura 20). Sobre un fondo clásico y de cierto regusto burgués, con estampados de capricho-

sas guirnaldas y ropajes, un autorretrato nos da la espalda. Algo sorprendente si comprobamos que en otras fotografías de transexuales, *travestis*, tatuadores (que cuestionan que la masculinidad deba ser una posesión única de los hombres, o la femineidad de las mujeres), sus modelos miran fijamente a la cámara. Llama la atención no su rostro, sino lo que alguien (¿quién?) ha grabado en su espalda. Si el arte es belleza y placer para los sentidos, ¿qué hace una casita, dos niñas de la mano y un paisaje naif sangrando la piel? Tras superar un rechazo inicial, vemos que alguien ha utilizado la piel como lienzo, una aguja como pincel y la sangre como pigmento. La artista es a la vez sujeto de la obra y objeto de la misma. Padece aquello que muestra. Es la versión profana de los mártires del arte cristiano. Su orgullo se manifiesta no a través de un rostro altivo, sino al mostrar su dolor. Su identidad sexual se construye aprendiendo a llevar los problemas y la estigmatización social a sus espaldas.



Fig. 20. Catherine Opie, *Self Portrait* (1993)

Cuando la artista se propuso realizar un autorretrato podría haber mostrado su cuerpo de frente, un rostro de deseo o quizás deseable, un cuerpo comprendido como la casa del sexo y la sexualidad, una autoconciencia clara del propio placer y de la eclosión del mismo. En vez de ello, contemplando la obra nos encontramos con que el cuerpo es definido en función de lo más socialmente excluyente del sexo y legitimador de desigualdades, el sexismo. Su conciencia del cuerpo se manifiesta tras una brutal mediación social (aludida por un dibujo infantil muy arquetípico realizado por *otra/s persona/s*) e incluso en el subconsciente que toma forma en los primeros años de vida), como resultado de ciertos patrones de género grabados (impuestos) con una aguja en la piel de la artista.

El componente irracional de la sangre y del dibujo infantil remite a la irracionalidad del sufrimiento y a la socialización de ciertos principios que remiten a un falso mundo feliz, heterosexual y heterosexista, excluyente; «feliz» (la casita, el sol...) a costa de la piel de la artista, y de los gays y las lesbianas que tienen que echarse a sus espaldas dichos patrones de género heterosexistas, que los marcan por su opción sexual. ¿Quién puede sostener aún la continuidad entre género-sexo-deseo? ¿No damos demasiadas cosas por supuestas respecto al deseo cuando observamos un cuerpo?

La identidad lesbiana ha sido grabada en el lienzo-espalda por otro/a cuyo estilo se confunde, está «neutralizada» por lo social, alguien que espera reducir la complejidad de la artista a su identidad como lesbiana. La identidad sexual y la identidad de género entran en conflicto cuando la voluntad de la artista no se identifica con la norma social, cuando Opie es objeto y no sujeto de dichas identidades (fijémonos que nos da la espalda, no el rostro).

Eso es el sexismo, aquella base ideológica que divide desigualitariamente a las personas según su sexo y que define de manera simplista categorías sexuales. La rigidez de estas categorías suelen llevar a equívocos, al asimilar erróneamente *travestis*, transexuales y bisexuales. Un transexual sigue siendo para muchos/as sinónimo de homosexual, cuando en realidad el/la transexual que logra su voluntad opta por la heterosexualidad en la mayoría de ocasiones. Lo mismo podríamos decir del travesti, que puede sentirse a gusto con ropa de mujer y tener relaciones exclusivamente con mujeres, o un transexual que tenga una orientación homosexual. Las situaciones que cuestionan la estabilidad de estas categorías son socialmente rechazadas pues muestran el carácter móvil de las identidades, eliminan seguridades ancestrales y ocasionan una gran incertidumbre al adquirir conciencia de nuestra responsabilidad en la construcción de las identidades.

El simplismo sobre su identidad como mujer y sus conflictivas relaciones con la identidad lesbiana ha dejado una profunda herida en la artista, que es lo que ha querido compartir con los/as espectadores. Esta obra puede representar muchas personas cuyo rostro quizás deban ocultar (el famoso «armario» gay), como dramatiza la propia artista. Pero también solicita la anulación del propio estar dentro o fuera del armario (Kosofsky , 1998), construcción homosocial y patriarcal.

Esta es una gran obra no por una morbosidad vacía y distante, sino porque nos hace partícipes de una vivencia causada por una sociedad sexista y absurdamente patriarcal, menos preocupada por la violencia que por la continuidad de ideales de género opresores. Aquí, la sexualidad está asociada a un dolor, el brutal tatuaje realizado con una gramática formal estereotipada. *¿Cuáles son los estereotipos que causan tanto dolor, con los que yo experimento mi cuerpo, mi placer?*, parece preguntarse.

Esta obra despierta rechazo y también curiosidad, nos produce un *sentimiento*, que deriva de «sentir» y de «mente» (Alcoba, 2000: 395-407), que es el que hace que vibremos con la obra, que participemos del sufrimiento, del orgullo, de la experiencia de la artista, del cuestionamiento del mundo que nos presenta. Permite desarrollar nuestra empatía con otras formas de experimentar la vida, y que el arte actúe sobre la realidad de una de las formas más profundas que existen: desde la visibilización de una injusticia, de la vivencia del deseo, de una comprensión abierta de la identidad sexual en relación con la identidad de género. Quizás, más que clausurar la identidad, la artista se propone abrirla a lo dinámico, habida cuenta de la presencia explícita de códigos identitarios del más diverso tipo que se da en una obra aparentemente simple (tatuajes, corte de pelo...).

La obra provoca por su proceso de realización, pero también por su sinceridad, por el cuestionamiento de ciertos principios a los que conduce a los/las espectadores/as, que se sienten apelados en su intimidad: cuestiona las limitaciones en la construcción de la propia percepción como sujeto sexual y como sujeto social y socializado. Por eso puede tener una lectura *queer*. Fijémonos aquí que no entramos en el debate esencialismo/constructivismo; el problema no es el origen del deseo, sino la forma en la que la sociedad jerarquiza a las personas en función de cómo encajan su identidad sexual y de género con la norma. ¿Por

qué siente uno u otro deseo? No estamos en condiciones de responder. *Lo importante es cómo crear las condiciones sociales para el respeto a la divergencia, para que la convivencia de lo diferente sea posible.* El primer paso es, sin duda, mostrar la debilidad de conceptos fuertes de identidad a través de nuestra responsabilidad en su construcción (inestabilidad, dinamismo, fragmentación). Pero es ahí donde también radica su principal fortaleza (las personas protagonizan cambios desde la acción cotidiana, que pueden coordinarse para promover el activismo).

Existe la duda de si la artista ostenta la icónica herida con pesar o con orgullo, como si el tatuaje fuera similar a las palmas de los mártires cristianos, que son tanto causa como consecuencia de su rango. Sospecho que Catherine Opie defiende ambas cosas, desarrollar mecanismos para convivir con un régimen identitario resistente al cambio, pero también es una mano tendida a la acción transformadora de muchas personas que no siguen los rígidos patrones identitarios heretosexistas y patriarcales.

Discontinuidades entre sexo, género y deseo como crisis de la masculinidad. El paradigma adolescente

La teoría *queer* ha recusado las categorías sexuales cerradas desestabilizando las continuidades entre sexo y género: no existen gays o lesbianas «auténticos», una persona puede desear puntualmente a alguien de su mismo sexo sin participar de una identidad homosexual, hay realidades sexuales y afectivas que difícilmente responden a identidades homosexuales, heterosexuales...

49

Tal y como se ha producido, la diferencia sexual ha sido construida en torno a prescripciones de conceptos sociales de hombre y mujer. «Hombres y mujeres existen como normas sociales», dice Butler (Beck, Butler y Puigvert, 2001: 12). Gran parte del activismo y el arte susceptible de lecturas *queer* tratará de destruir la coartada de una ordenación genérica del mundo donde a ciertas personas les ha tocado una posición desfavorecida. De ahí que sus obras muestren aquellas discontinuidades entre el sexo, el género y el deseo que las enfrentan con las expectativas sociales mayoritarias.

Mucho se ha escrito respecto al carácter subversivo de obras que pone en práctica el *gender surfing*, o aquellos deslizamientos entre géneros que muestran los andamios artificiales de la identidad. Serían obras subversivas al cuestionar el carácter natural del género, al hacernos ver la realidad de personas que viven más allá de categorías estables y normativamente correctas. Muestran que los sujetos somos artífices voluntarios o involuntarios de nuestra identidad, y por eso nos conducen a la acción, nos hacen tomar partido y no ser simples espectadores. De hecho, Judith Butler se interesó por el fenómeno *drag* precisamente porque mostraba la capacidad de construir una identidad no constreñida por lo social, paradójicamente de una manera social o, diríamos nosotros, intersubjetiva.

En la obra de Nan Goldin *Jimmy Paulette* (figura 21) se muestra un momento intermedio en que dos personas, o bien desmantelan una identidad *drag*, o bien la construyen. En todo caso, se sienten a gusto precisamente en ese *impás*. Esta y otras obras muestran que todos/as nos disfrazamos de nosotros mismos, pero solo algunos/as encuentran una expresión del género no limitada a lo prescrito socialmente. Eso hace que esta obra sea susceptible de una lectura *queer*.



Fig. 21. Nan Goldin, Jimmy Paulette and Taboo! *Undressing* (1991)

Algunas/os artistas (Sarah Lucas, Lyle Ashton Harris, Del LaGrace Volcano...) se han centrado en el contraste entre ciertas expresiones del deseo, del cuerpo que escapan a lo normativo... Esa normatividad ha situado en el punto de mira a una masculinidad heteronormativa y patriarcal, responsable de una visión de la realidad que produce desigualdad, que reprime la multiplicidad de formas que puede adoptar el deseo y el amor entre las personas, que invisibiliza las normas sociales que prescriben formas adecuadas de subjetividad, que olvida la mirada multicultural... Por eso, algunas/os artistas han optado por poner en cuestión la masculinidad tradicional que hasta ahora era normativa, llevándola al absurdo.

50

Mathew Barney (Aliaga, 1997: 171-191; Grosenick & Riemschneider, 2002: 44; Martínez: 2005, 383-391) es conocido por su ambicioso proyecto *Cremaster* (figuras 22, 23 y 24). Los videos, objetos y fotografías que rodean este enorme drama en cinco actos ponen en funcionamiento numerosos componentes simbólicos que cuestionan la diferenciación sexual. No es tanto una reflexión sobre la identidad sexual como sobre los procesos en los que los cuerpos adquieren carácter masculino, femenino o andrógino. En *Cremaster 2* (1999), la masculinidad hegemónica entra en crisis alterando iconos tales como sillas de montar a caballo. Estas funcionan como un dispositivo simbólico derivado de una posición corporal retóricamente muy masculina, remite a la tensión del caballo, al culto a la erección y a una actividad sexual compulsiva. Pero aquí, las lentejuelas substituyen el cuero tradicional. La indefinición de género se apropia de lo masculino retando la normatividad heterosexista. En *Cremaster 4* (1994/95), la instalación *Isle of Man* retrata lo masculino hegemónico encumbrando la estética de la velocidad, la potencia, la competición y lo cuantitativo. La adoración viril a los potentes y veloces vehículos de carreras ensalzan una masculinidad imposible de alcanzar que solo produce frustración. La frustración (por el contraste entre los ideales de género y las propias posibilidades individuales), como dijimos, es uno de los conceptos por los que el patriarcado pretende evitar cualquier transformación. De ahí que este artista se interese por el deporte y la competición (él mismo practicó el fútbol americano), mostrando un sistema en el que lo masculino se afirma en su mismo cuestionamiento. La crisis del patriarcado está presente, por ejemplo, en *Cremaster 1* (1995), donde el propio Barney se

traviste es escenas que mixtifican un escenario de lo masculino (carreras de Fórmula 1) y el mundo de la revista (escenario del disfraz), asumiendo la frustración de un ideal imposible de alcanzar.



Fig. 22. Matthew Barney, *The Drone's Exposition (Cremaster 2)* (1999)



Fig. 23. Matthew Barney, *The Isle of Man (Cremaster 4)* (1994/95)

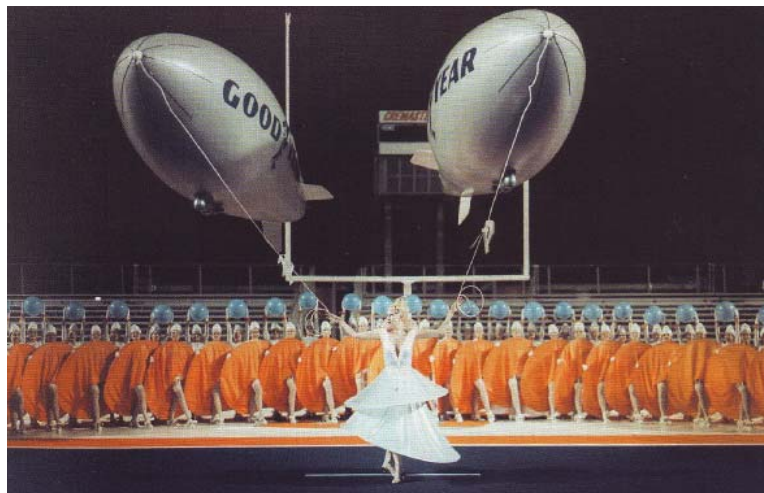


Fig. 24. Matthew Barney, *Goodyear Chorus (Cremaster 1)* (1995)

Otros artistas, como Jason Rhoades (figura 25) han cuestionado la masculinidad hegemónica, a través de lo que daremos en llamar aquí «paradigma adolescente», mostrando la compulsividad y la obsesión masculina por la acumulación, la cuantificación, la funcionalidad, la competitividad, la violencia y una sexualidad sublimada en tales términos.

Poner la masculinidad tradicional en crisis (el sistema de continuidad entre sexo, género y deseo con el cual hemos aprehendido el mundo) nos deja ante el reto de debatir nuevos protocolos en la construcción de nuevas identidades emergentes. Por eso, me gustaría hacer una propuesta de lectura *queer* de lo que podríamos llamar «paradigma adolescente», que muestra la crisis de dicho sistema y la vulnerabilidad de las personas en la construcción de una identidad de género demasiado rígida en sus conexiones con el sexo y el deseo.

Según este paradigma, el adolescente es tratado como ser performativo caracterizado por su dinamismo y la debilidad de los conceptos identitarios que utiliza.

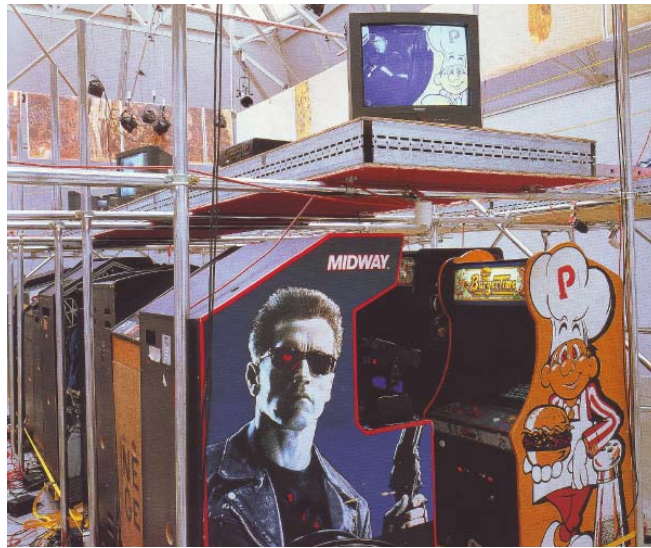


Fig. 25. Jason Rhoades, *A Few Free Years* (1998)

Los roles de género se socializan a lo largo de toda la vida de las personas. No obstante, la adolescencia es el periodo en que la construcción de la propia subjetividad asume ideales de género a menudo bruscos y conservadores, en una imitación acrítica de roles que se suponen adultos. Ello es resultado de la recepción de los ideales de género normativos en contraste con la propia subjetividad, vivida como una limitación a superar: un cuerpo real, deseos por explorar, experiencias por vivir. El interés de las fotografías de adolescentes luchadores, deportistas, soldados... de Collier Schorr (figura 26) sugiere la presión social en la construcción de la identidad, que en modo alguno es un proceso exclusivamente subjetivo. De ahí que la adolescencia, en su fragilidad, en su rebeldía, en el inútil intento de rechazar la propia inexperiencia y asumir vivencias ideales transmitidas en medios de comunicación, historias arquetípicas... haya sido utilizada para mostrar el carácter performativo del género.

52



Fig. 26. Collier Schorr, *The Brothers* (A.M. y M.M.) (2003)

En el adolescente que nos presenta Carles Congost en *A.M.E.R.I.C.A.* (figura 27) el cuerpo es resultado de una socialización tan radical como la fotografía de Catherine Opie que vimos anteriormente. El protagonista es un adolescente en lucha consigo mismo para hacer coincidir su subjetividad con ciertos requisitos sociales, a través del cuerpo trabajado. Un entorno de autoridad masculina (la fotografía, el uniforme), egocéntrico, ordenado, heredero del sueño americano de clase media, un cuerpo en una posición prototípica de tensión y fuerza masculina... muestra que toda manifestación del género es un disfraz, que aquel modelo al que se acerca es inalcanzable e irreal, que el género se muestra en una «puesta en escena». Pero en este caso, el acto performativo es subversivo no porque el modelo rechace la continuidad sexo-género, sino porque en nuestra mirada observamos demasiada artificiosidad en la continuidad entre ambos términos, tanta que no podemos contemplar la imagen sin apreciar cierta ironía.



Fig. 27. Carles Congost, *A Secret Teenage Conspiracy*, Serie *A.M.E.R.I.C.A.* (2003)

Rineke Dijkstra es una artista holandesa caracterizada por series de fotografías de adolescentes y jóvenes posando: toreros ensangrentados después de la faena; chicos y chicas del servicio militar obligatorio israelí antes y después de un ejercicio de tiro, jóvenes madres justo después de dar a luz. Siempre hay un contraste entre la pose estática de los jóvenes y aquello que sabemos que ha pasado o que pasará. La videoinstalación *The Buzzclub...* (1996-97) (figura 28) consistió en la filmación de adolescentes en dos discotecas de Inglaterra y Holanda. Se les solicitaba situarse en un espacio lo suficientemente cerca del bullicio para oír la atronadora música y lo suficientemente aislado para que la persona no se sintiera arropada por la multitud. Sobre un fondo blanco, desnudo, los adolescentes posaban ante el video. Sin demasiado esfuerzo vemos la fragilidad de los adolescentes sometidos a una brutal mediación social. Su vulnerabilidad se manifiesta cuando su comportamiento individual no puede camuflarse bajo identidades colectivas: los brazos no acaban de encontrar su posición con la botella de cerveza, los besos de una pareja dejan de hablar de amor y se centran en la demostración retórica de una identidad sexual en ebullición, el baile frenético de una chica vestida de camuflaje deja de ser un signo de radicalidad y habla de la fragilidad, la necesidad de comunicación, el gregarismo.

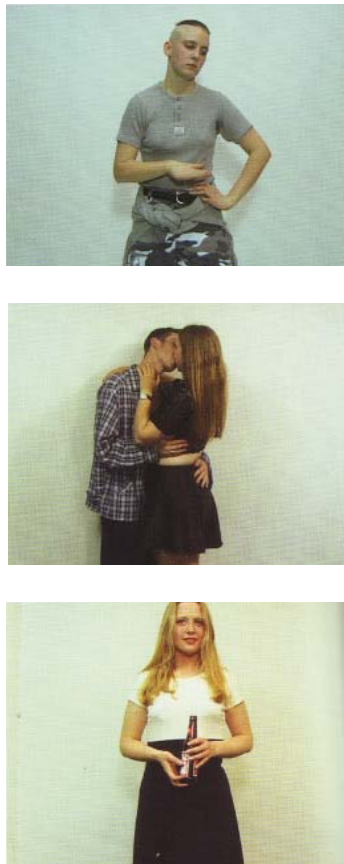


Fig. 28. Rineke Dijkstra, *The Buzzclub* (Detalles) (1996-1997)

La identidad tiene que ver con esta arquitectura del deseo prevista y provista socialmente: permite la cohesión de un grupo y la construcción de una subjetividad en un medio social. La parodia, la puesta en escena del género, siempre está presente consciente o inconscientemente. Con esta idea Butler puso en perspectiva también la masculinidad y feminidad hegemónica. Pero aquí los protagonistas no parecen controlar esta mascarada, son víctimas de ritos sociales. La socialización de los ideales de género producen tanto los modelos normalizados como aquellos que deben estar al margen, que suelen consistir en fracturas entre el sexo, el género y el deseo. De ahí que mientras el paradigma adolescente acepta prácticas sexuales relajadas y alejadas de ideales de género y categorías sexuales estables (fotografías de Wolfgang Tillmans, figura 29), este modelo también contempla fracturas que pueden ser vividas con violencia, con una gran dosis de sufrimiento en muchas ocasiones. No podemos olvidar los altos porcentajes de suicidio entre adolescentes homosexuales en relación con los jóvenes heterosexuales.

Respecto a la vulnerabilidad adolescente en la recepción acrítica de ideales de género, las razones hay que encontrarlas tanto en la ausencia de referentes positivos en la educación (Talburg y Steinberg, 2005), como en el bombardeo de referentes uniformizadores en lugares de ocio. En el activismo gay actual, como desde sus orígenes en la Mattachine Society de los años cincuenta, está latente la conocida polémica entre asimilacionismo y separatismo, en la que los segundos acusan al llamado «mercado rosa» (circuitos de consumo y ocio dirigidos a homosexuales) de normalizar y controlar una identidad de manera poco respetuosa con esa pluralidad que ha de presidir lo gay. Es bien conocido en ese sentido el libro *Anti-gay* (1996), de Mark Simpson, que arremete bruscamente contra una identidad cerrada, contra la condición



Fig. 29. Wolfgang Tillmans, *Lutz, Alex, Suzanne & Cristoph on Beach* (1993)

gay y un orgullo que considera reducido a músculos y consumo (Herrero-Brasas, 2000: 187). Bien diferente a este anestésico antiactivismo es la posición de la mayoría de activistas, que encuentran la manera de cuestionar la mercantilización del gay y defender la acción colectiva, en referencia a un concepto de identidad más aperturista. Así, podemos afirmar que existe un control identitario por lo que vigilantes de la normatividad gay, que excluye la representación de los gays pobres, ignora la diferencia cultural de gitanos o árabes, estipula una dictadura estética que hasta hace bien poco marginaba a los no musculados, a los mayores... De ahí que después de haber reflexionado sobre espacios de interacción homosexual como urinarios o parques públicos (Robert Gober), algunos artistas dirijan su crítica a espacios de socialización y uniformización de identidades gay, como las discotecas. El *Queer bar* (1998) de Elmgreen y Dragset (figura 30) puede sostener una lectura *queer* de la identidad de género. Con el hedonismo estético de estos dos artistas, quizás imaginan un espacio de ocio gay donde la identidad de los sujetos se define de manera cerrada, estratégica, uniformizadora y unívoca, a través de una estructura que físicamente rodea las interacciones gay. Como vemos, la obra muestra el heterosexismo que aún domina parte del pensamiento de género feminista y gay. Ello ha conducido a que muchos teóricos y activistas gays anglosajones prefieran referirse a sí mismos como *queer*, como forma de debilitar incluso las categorías sexuales de hombre y mujer (e incluso de gays y lesbianas) (Smalls, 2003: 257). Pero si bien una identidad que censura la acción es criticable, ¿debemos renunciar a definir grupos que ven vulnerados sus derechos? Un concepto abierto y plural de identidad aún puede ser útil para definir grupos de interés y coordinar la acción. Lecturas estrictas de la teoría *queer* pueden abrir la identidad a la complejidad de una acción performativa subversiva, transformadora, útil socialmente.

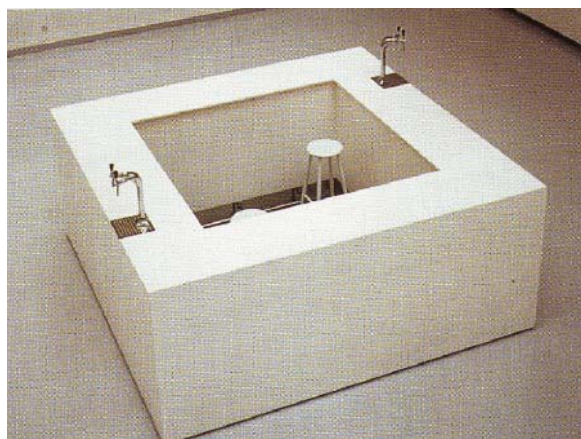


Fig. 30. Michael Elmgreen – Ingar Dragset, *Powerless Structures (Queer bar)* (1998)

Desactivación *queer* del heterosexismo y la identidad patriarcal

Judith Butler se ha propuesto desactivar un pensamiento heterosexista que se pretende a sí mismo invisible y encierra al otro en etiquetas (identidades, Alcoba, 2005 (dentro de Talburt y Steinberg, 2005: 9-14)). Para ello, ha definido contextos de acción e interacción performativos, actos corporales subversivos en los que se fractura los ideales de género y las identidades cerradas, así como se cuestiona una forma patriarcal y unitaria de entender la realidad (Butler, 2001).

La presentación pública de una persona puede desplegarse en una retórica que no se asocia sin problemas al ideal de género subsiguiente: los/as *drag*, las butch-femme, los gays hipermasculinos, los transgéneros... Pero para que el acto performativo sea subversivo, no basta con imitar un género al que uno, desde un punto de vista heterosexista, no pertenece. Se trata de mostrar que no existe original y copia, que todo género es un disfraz, que ese disfraz no es una impostura, o que no es más impostura que un heterosexual atlético y de apariencia masculina.

A través de los actos performativos, una persona o un colectivo puede ampliar lo que se considera vivible sin autorización previa (Beck, Butler y Puigvert, 2001: 27), modificar lo que socialmente se considera inteligible. Dichos actos nos hacen plantear qué es real y qué no, cómo el género es la estilización de una fantasía que se comparte, y que por tanto puede ser modificada. En términos de Butler: «... que las realidades que creíamos que nos limitaban no están escritas en la piedra [...]. Ésta es una de las formas en que este asunto es y continúa siendo político» (Beck, Butler y Puigvert, 2001: 17) En la siguiente imagen de Lyle Ashton Harris (figura 31) se ofrece una alternativa a la familia nuclear hegemónica, en una sutil ironía sobre las conexiones entre etnia, sexo y género. Una pose estudiadamente convencional, un vestuario conservador... son formas subversivas de alterar el orden normativo heterosexual, que tiene interesantes implicaciones en la política, la cultura, etc. La transformación social y la política están en la base de lo *queer*.



Fig. 31. Lyle Ashton Harris, *The Child* (1994)

Las lecturas *queer* del arte interpelan nuestras redes de inteligibilidad, muestran su debilidad y artificiosidad, para conducir la atención del espectador/a a entender de forma diferente lo social en relación a lo íntimo. Hacer que se sienta a gusto en el terreno inestable de la propia responsabilidad, poner en cuestión al género y sus implicaciones en lo social. Transformando las nociones de género se transforma lo social. No se trata de anular el género, sino (según Butler) de lanzarlo más allá de lo masculino y lo femenino. Tampoco se trata de anular «lo humano» o «los derechos humanos», sino de «ampliar el concepto de lo vivible, de lo humano y que los derechos humanos estén atentos a nuevas realidades dignas de ser consideradas humanas» (Beck, Butler y Puigvert, 2001: 23-30).

57

La pregunta es ¿cómo el arte puede transformar lo social, o cómo desde la estética se puede plantear una finalidad política? Existen muchos prejuicios respecto a la utilidad social del arte, debido a la influencia de Kant en la *Crítica del Juicio*, donde consideraba que el arte no debía tener otra utilidad que la contemplación de la belleza. En cambio, vemos que el arte ha ofrecido riquísimas aportaciones a lo *queer*, con discursos teóricos socialmente transformadores.

A inicios de los noventa, en plena convulsión por la crisis del sida, González-Torres propuso *Sin título. Una esquina de caramelos-bombones* (1990) (figura 32), consistente en una acumulación de caramelos, equivalentes al peso de él y su compañero, en la esquina del museo. Aludiendo indirectamente a la interacción de las personas con un enfermo de sida, los caramelos (que los espectadores pueden chupar, comer y llevarse), son un antídoto contra la homofobia y el temor al VIH cuyos anticuerpos tenía el artista cubano.

El arte gay más reciente ha generado un discurso sobre la masculinidad que ha mostrado que el patriarcado impone a los varones unos patrones imposibles de alcanzar, que sólo provocan frustración, violencia y desigualdad, coincidiendo con el discurso feminista en cuanto al carácter cultural del sexo, a través de las más diversas manifestaciones del género y sus conexiones infinitas con el deseo. Robert Gober, David Wojnarowicz o Félix González-Torres, entre otros, han reflexionado sobre la identidad masculina homosexual, donde lo gay se sitúa más allá de la dicotomía masculino-femenino, más allá de un tercer sexo, en una disolución

de categorías estables que acercan su obra a la perspectiva *queer*. González Torres no nos pretende hacer sentir únicamente, sino que, según sus propias palabras, nos quiere llevar a actuar. Para él, la estética está impregnada de un sentido político, puesto que consiste en una serie de normas impuestas; como lo que el artista desea transformar son esas normas que rigen la intelectividad, al igual que Judith Butler, la estética tiene un campo de acción política: *La estética gira en torno a la política; es la política misma* (Martínez, 2005: 275). En la obra comentada, el carácter subversivo no se origina en la visualización explícita, directa de actos performativos transgresores, como en otras obras, sino en el movimiento que esta obra conduce a los/as espectadores/as. La mirada implica una acción, saborear un caramelo, que si es realizada crea una experiencia real y simbólica, sutil y profunda, irónica y grave. En su momento, ser espectador/a de esta obra implicó romper una barrera respecto a una barrera, poner es segundo plano la identidad sexual a la hora de analizar y superar una enfermedad tanto biológica como social: el sida.



Fig. 32. Félix González Torres, *Sin Título* (Ross) (1991)

A diferencia de malinterpretaciones de su obra (que reducen la parodia a vanalización, espectacularización y deshumanización), Butler pretende ampliar las nociones de lo que se considera humano y vivible; ella considera que una función del feminismo es reflexionar qué se entiende por «humano» y estar alerta de cómo los derechos humanos trabajan o no en favor de las mujeres (Beck, Butler y Puigvert, 2001: 25).

Subversión, utilidad social y futuro de las estrategias *queer* en el arte

Se ha dicho que la teoría *queer* pretende aniquilar la identidad de género, pero es mucho más conveniente afirmar que la recusación *queer* de la identidad abre ésta a la acción de las personas. La acción de las personas ha de modelar hasta el éxtasis a los conceptos cerrados de identidad. La agencia humana y su capacidad de decidir libremente, queda sujeta a un *proyecto* performativo. ¿Pero cómo encaja el concepto de proyecto en el planteamiento *queer*?

El uso de la palabra «proyecto» en lo *queer* es problemático, pues indicaría que las acciones vienen determinadas en función de un ductus previo que encorsetaría el carácter performativo de las mismas, esto es, su carácter inaprensible e imprevisible. Si observamos el desarrollo de algunos planteamientos artísticos buscadamente *queer*,³ observaremos que muchos reivindican una fluidez e instantaneidad que rechaza toda idea de proyecto, de diseño previo, pero que a la vez participa de un cierto estilo *queer* que no deja de ser contradictorio. ¿Es que cuando observamos ciertas obras de arte llamado *queer* nuestras expectativas no se ven en cierta manera satisfechas? Con esto no quiero dar a entender que me oponga a tales dinámicas, sino simplemente deseo llamar la atención sobre la imposibilidad de escapar de una cierta inercia del pensamiento capaz de fundar un proyecto compartido. Creo que eso es positivo, pues de ello depende el reconocimiento, difusión y la capacidad de crear mundo de esas teorías.

No obstante, en algunas ocasiones observamos un arte llamado *queer* que en algunas ocasiones es *demasiado* coherente con su propia teoría, un estilo *queer* que niega su carácter extáticamente transformador, un cierto «manierismo *queer*» más preocupado en adherirse a una corriente que en producir fracturas y transformar. Eso es problemático aplicado en lo *queer*, que a diferencia de otras posiciones artísticas renuncia a anticipar el cliché sobre la acción. Prácticas artísticas que surgieron entusiásticamente corren el riesgo de someterse a relecturas que las neutralicen, por ejemplo, a través de ortodoxias *drag*. Así, ciertas puestas en escena *drag* minan el carácter performativo que Judith Butler asumió en *Gender Trouble*, al reforzar lo normal marcando las distancias al respecto, en vez de abrir el concepto de lo normal a la acción humana.

Como dice Aliaga (Aliaga, 1997: 103), la *performativity* de Butler exige «incidir en la ruptura de cánones sexuales», cuestionando hasta el fondo los cánones de género. Ese «llegar hasta el fondo» a través de la mirada consiste en poner en cuestión nuestro anclaje epistemológico y ontológico, que lo que consideramos los conceptos sociológicos de hombre y mujer no parten de una diferencia sexual (Butler, 2001: 11-13). En cambio, muchas obras se quedan en una teatralización artificiosa del género, en un divertimento o *déjà vu* (que a menudo refuerza el sistema heterosexista que divide original y copia), en una vanalización del transgénero (que queda reducido a un disfraz impostor y no se entiende como el resultado de una acción tan auténtica o tan falsa como lo pueda ser la de cualquier hombre heterosexual).

En el párrafo final de «El género en disputa», Butler se anticipa a esta cuestión cuando afirma «la deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política; más bien establece como política los términos mismos con los que se articula la identidad» (Butler, 2001: 179). En otras palabras, el sentido político que cohesiona lo *queer* es redefinir los términos en los que la identidad surge, ampliar las posibilidades de esa redefinición y asegurar que la participación en las impugnaciones sea lo más amplia posible.

3. Nótese que es aquí donde por primera vez se hace referencia a un arte *queer*. Hasta ahora nos hemos referido a lecturas, interpretaciones o apropiaciones *queer* del arte contemporáneo, que pueden aplicarse a obras del más diverso origen, de las cuales descubren las piedras angulares que permiten desestabilizar el edificio sexo-género-deseo. Si el arte contemporáneo reacciona contra escuelas y movimientos encorsetadores, difícilmente se puede hablar sin más de un «arte *queer*», más allá del uso social previsto por el/la artista.

Por todo ello, una posición crítica *queer* a través del arte no debería forzar a que lo plástico fuese una traducción literal de una determinada propuesta teórica, no debería incidir tanto en la etiqueta «arte (estilo) *queer*» como en la existencia de artistas susceptibles de lecturas *queer*, que visibilizaría formas de ver el mundo más allá de la continuidad del edificio sexo-género-deseo.

■ RECONOCIMIENTO, POLÍTICA Y UTILIDAD

Arte y acción social

La teoría *queer* persigue alterar las nociones dadas de género a través de la performatividad subversiva, es decir atendiendo a la estilización repetida de un cuerpo sexuado que se apropie de ideales de género que les deberían ser ajenos para anular su tiranía. Dichos actos performativos abren nuevas formas de entender el mundo. Por eso, las personas que viven a distancia, o en la confusión de las normas de género, son «merecedoras de un cierto tipo de reconocimiento» (Beck, Butler & Puigvert, 2001: 9). Esta aspiración al reconocimiento implica desdibujar las barreras entre lo íntimo y lo social.

Apoyándonos en Axel Honneth,⁴ podemos dirigir el reconocimiento hacia la integridad física de las personas, a sus derechos y al respeto a las diferentes opciones vitales (Honneth, 1997: 117 y ss.). Eso vincula acción crítica y reflexión de género. Un arte performativo puede contribuir a ese reconocimiento, y así tener un componente político y transformador. A la performatividad no contribuye en nada el afirmar, por ejemplo, que existen identidades de quita y pon, que el arte debe provocar sin más, persiguiendo un fin puramente estético. Cuando los sujetos actúan con una independencia de las identidades dadas, sólo abren nuevas posibilidades entre sexo, género y deseo en la medida del reconocimiento de un proyecto que actúa en lo real. El reconocimiento socava el menosprecio social, abre nuevas formas de vida anteriormente no vivibles, como pretende la teoría *queer*. Podemos esperar que lo *queer* en el arte disuelva las barreras tradicionales entre teorías de género, estudios culturales y teoría crítica. Debemos solicitar su capacidad de actuar en lo real, constituido por las dimensiones culturales y materiales, como asume Nancy Fraser para el feminismo (Fraser, 1997). La vida cultural que rodea la intersubjetividad transexual, por ejemplo, tiene una base material; la lucha por el reconocimiento trans a partir de la visibilidad en el arte, abre mundo tanto a nivel material (de acceso a bienes económicos y materiales), como culturales (tematiza aspectos antes incuestionados sobre el sexo, el género y el deseo). El arte puede luchar contra el patriarcado, el racismo, la homofobia o la transfobia a través del reconocimiento: dinamitando las coartadas simbólicas a las desigualdades materiales. De buen seguro que esta «utilidad» del arte se opondrá a visiones que expulsan toda función no estética de la contemplación y el disfrute artístico. Observando el activismo artístico actual, esa visión autónoma del arte está totalmente superada.

60

4. Sociólogo que a pesar de formar parte de la Escuela de Fráncfort y colaborar en ocasiones con Habermas, está influido (a diferencia de éste) no por Kant sino por Hegel, como Judith Butler.

En la acción *Carrying* (1992, figura 33) (con un trasfondo formal y simbólico similar a otras esculturas), Pepe Espaliu fusiona estética e impacto social, sentimiento y difusión pública de una idea, a partir de una noción de identidad más allá de la continuidad sexo/género. El artista cordobés organizó una cadena humana para que le trasladara desde las cortes al Centro de Arte Reina Sofía. Con ello, publicitaba su condición de enfermo de sida, por primera vez en España, luchaba en cierta forma por la liberación homosexual (en una irónica «sillita de la reina»), y conseguía públicamente demostrar que el contacto físico, el cariño y el afecto hacia un enfermo no tenía ningún peligro, contrariamente a lo que el sexismo dominante preconizaba. Hay espeluznantes declaraciones de cómo se consideraba a los homosexuales como culpables de la enfermedad, incluso cuando ésta no se hubiese contraído. Espaliu ofreció en *Carrying* una información socialmente tan valiosa o más que la que mostraba la inevitabilidad y crudeza de la muerte para un seropositivo, que la que aún relacionaba de manera simplista la enfermedad con la homosexualidad, que la que abiertamente apuntaba a que la continencia era mejor que el uso del preservativo. Esta acción partía de considerar que uniendo una identidad sexual a una enfermedad, se hacían culpables a las personas de haberla contraído, en una especie de justicia heterosexista que hacía sospechosas a las personas no de ejercer conductas de riesgo, sino de formar parte de un grupo de riesgo. Quienes participaron en la experiencia tomaron partido, sentaron precedente, cambiaron la «vida real» (como se dice en cierto activismo) más allá de lo artístico.

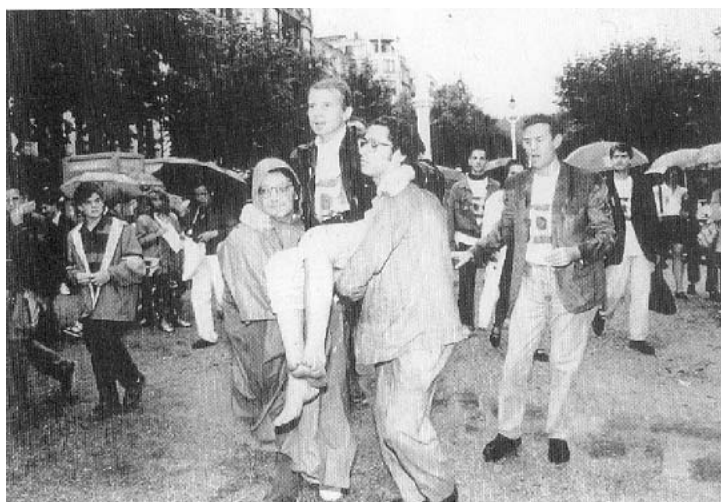


Fig. 33. Pepe Espaliu, *Acción Carrying*, San Sebastián (1992)

Pepe Espaliu mostró que no existían grupos de riesgo, que la solidaridad y la concienciación era la única forma de vencer al sida. Se situó contra un arte inútil opuesto a lo social, contra una creación artística como algo individual y aislado en el sujeto. Para ello colaboró con cientos de personas en acciones muy emotivas, casi como rituales de apelación de aquella humanidad que algo inhumano (un virus, un prejuicio irracional) estaba a punto de aniquilar. El arte contribuyó a tratar una información (médica, social, humana...) de forma no sexista. Cometeríamos un error si ingresáramos toda la obra de Espaliu en la etiqueta *queer*. No obstante, obras como esta tienen interesantes lecturas *queer*.

Arte, intersubjetividad y esfera pública

No podemos sostener que toda manifestación del género es performativa, que no existe original y copia, que todas las personas ponen «en escena» una particular perspectiva sobre el género y que muchas de ellas contribuyen a ampliar dicho concepto, y a la vez no dar la voz suficiente a todos aquellos sectores que muestran que no existe un género auténtico. Hay feministas musulmanas, o mujeres no académicas cuyas aportaciones, capaces de renovar el panorama actual, no llegan a conocerse (Puigvert, en: Beck, Butler y Puigvert 2001). Existen gays y lesbianas gitanos/as, ancianos/as, pobres, obreros de la construcción... que han desarrollado estrategias para defender identidades no normativas pero que simplemente necesitan un reconocimiento social que contribuya a facilitar el camino a otras personas en situación similar. Si dichos grupos no aparecen lo suficiente en el arte, es porque quizás se considere que la performatividad del género es una expresión subjetiva y personal del propio deseo en relación con el cuerpo.

Pero la teoría *queer* no es tanto una teoría de la representación como de la resignificación. Focaliza la atención en situaciones en las que no tiene sentido la diferencia entre representar (o «pasar como») y «ser». Podemos alterar la normatividad de género a través de dichas acciones performativas. Las resignificaciones son los procesos de apropiación, relectura y transformación de los ideales de género. Dichos procesos se producen en una interacción en la que se decide la validez de dicha resignificación. Al utilizar ideales de género de forma inesperada, estos quedan desprovistos de todo esencialismo.

Pero esta resignificación no se realiza desde el vacío, ni individualmente. Precisamente, uno de los elementos por los que Judith Butler escogió las *drags* como ejemplo de performatividad revulsiva respecto al género es porque «las *drag performers*... suelen vivir en comunidades y tienen fuertes vínculos rituales... que nos llaman la atención sobre la resignificación de los vínculos sociales que pueden forjar las minorías de género» (Beck, Butler y Puigvert, 2001: 17). La tiranía de la identidad se produce cuando censura los deseos y los actos de las personas, cuando es previa a la acción. Por tanto, creo que deberíamos mantener una noción débil de identidad donde «débil» no hace tanto referencia a su inoperancia o fragilidad como a la flexibilidad y apertura al cambio. Manteniendo una noción abierta de identidad, esto es, que incorpore una autorreflexión y apertura al cambio, sería posible llegar a aquellos colectivos que ahora no tienen voz, ampliar para ellos el arco de plausibilidad de sus «vidas vivibles».

Nuevas revisiones de la identidad de género en Irán pueden resultar subversivas, como muestran las mujeres con burka de Shadi Ghadirian (figura 34), enarbolando objetos prohibidos (ciertos libros, discos compactos...) que transforman la pasividad femenina en resistencia activa a una sociedad patriarcal. La combinación de la pornografía con el bordado es un gesto que distorsiona la arquitectura del género en el Egipto contemporáneo, donde la obra de *Ghada Amer* (figura 35) no se distribuye. En ambas obras, se cuestiona la arquitectura sexo-género-deseo, también desde el punto de vista cultural, lo que no puede ser desaprovechado para renunciar a todo tipo de identidad.

Existe un activismo artístico que intenta involucrar ciertos sectores de la comunidad local para asegurar el impacto y la viabilidad de las propuestas artísticas (Blanco, P. y otros, 2001). Despertaron con gran fuerza en los años ochenta, en la era del sida Reagan-Bush, como *Gran Fury*, el colectivo *wac* (Women's Action Coalition), *Group Material*, *Guerrilla Girls*...

Estos colectivos observaron que la transformación de los ideales de género a través del arte no se puede lograr sin la participación de las personas a las que va dirigida. Es lo que en otra parte he definido como una nueva vuelta de tuerca a la apertura de la obra de arte, en la que el espectador no es un atrezzo más de la obra, sino que es partícipe de la misma, la hace posible, es sujeto agente más que mera coreografía (Alcoba, 2005). Es lo que podemos ver en la Liz Lerman Dance Exchange, compañía de danza creada el 1993 con mujeres de diferentes culturas y edades, con una fuerte presencia de la tercera edad,⁵ o en el proyecto Sócrates MAR (Mujer y Arte Contemporáneo en Centros de Educación de Personas Adultas), donde se creaban unos materiales de difusión artística desde la acción de mujeres no académicas destinado a otras mujeres neolectoras (Alcoba, 2001: 395-407).



Fig. 34. Shadi Gharidian, *Sin Título* (1998)



Fig. 35. Ghada Amer *A Kiss from Alison* (2002)

Si bien un acto performativo es transformador cuando lucha contra las apelaciones de objetividad y universalismo de ciertas visiones patriarcales del género, normativas y mayoritarias, las aspiraciones *queer* frente muestran que un arte verdaderamente subversivo no se debería conformar con la provocación, sino fundar experiencias donde se reconozcan nuevas intersubjetividades que fracturan visiones unívocas de la realidad de género y muestran el carácter poliédrico de la experiencia de la intimidad.

La crítica *queer* a la identidad reconoce la existencia de colectivos caracterizados por una posición de opresión en cuanto a lo sexual. El arte *queer* debe oponerse activamente «a la violencia, el racismo, la homofobia y la transfobia» (Beck, Butler y Puigvert, 2001: 17), funciones que Judith Butler asume para la teoría *queer*. El creador de la asociación de gays musulmanes *Al Fatiha* está condenado a muerte por sectores extremistas. El delito: defender una creencia y su derecho al deseo. Los/as transexuales tienen enormes problemas para que en su vida diaria sean vistas/os sin que su condición sexual mediatice cualquier acto, lo que afecta a nivel laboral, familiar... En España, cientos de mujeres son asesinadas por la frustración de una sociedad aún patriarcal. Es legítimo defender el derecho de todos/as a decidir sus actos más allá de limitaciones identitarias. Pero ser fiel a sí mismo, hasta el final, es un lujo aún limitado a unos pocos.

5. Felshin, N. (2001): «¿Pero esto es arte? El espíritu del arte como activismo» (dentro de: Blanco y otros, 2001: 91).

■ BIBLIOGRAFÍA

- ALCOBA, E. (2001): «De l'Art Contemporani i la seva difusió. Qüestions de fons», *Temps d'Educació*, 24.
- (2005): «Les paraules de l'art. Llenguatge, argumentació i espectadors actius. Elements per una educació de la mirada», *Temps d'Educació*, 29.
- ALIAGA, J. V. y CORTÉS, J. M. (1993): *De amor y rabia. Acerca del arte y el sida*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia.
- (1998): *Representaciones y experiencias sobre la sociedad, la sexualidad y los géneros en el arte contemporáneo español*, San Sebastián, Koldo Mitxelena Kulturunea.
- (1997): *Bajo vientre. Representaciones de la sexualidad en la cultura y el arte contemporáneos*, Valencia, Generalitat Valenciana.
- BECK, E.; BUTLER, J. y PUIGVERT, L. (2001): *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure.
- BENHABIB, S. y otras (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Nueva York, Routledge.
- BLANCO, P. y otros (2001): *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- BUTLER, J. (2001): *El género en disputa*, México D. F., Paidós (Género y sociedad).
- CRIMP, D. (2005): *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*, Barcelona, Akal (Arte Contemporáneo).
- COOPER, E. (1991): *Artes plásticas y homosexualidad*, Barcelona, Laertes (col. Rey de Bastos).
- CHADWICK, H. (1992): *Mujer, arte y sociedad*, Barcelona, Destino.
- DE DIEGO, E. (1992): *El andrógino sexuado. Eternos ideales, nuevas estrategias de género*, Madrid, Visor.
- (1999): «Figuras de la diferencia», en Bozal, V. 1999. *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas (vol. II)*, Madrid, Visor (La Balsa de la Medusa) pp. 445 y ss.
- ECO, U. (1991): *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Destino
- FERNÁNDEZ, J. A. (2000): *El gai saber. Introducció als estudis gais i lèsbics*, Barcelona, Llibres de l'Índex.
- FRASER, N. (1997): *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes - Siglo del Hombre.
- GIDDENS, A. (2000): *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra (ed.or.1992).
- GROSENICK, U. y B. RIEMSCHNEIDER (2002): *Art Now. 137 artistas al comienzo del siglo XXI*, Colonia, Taschen.
- GROSENICK, U. (ed.) (2005): *Mujeres artistas de los siglos XX y XXI*, Colonia, Taschen.
- GUASCH, A. M. (1997): *El arte del siglo XX en sus exposiciones. 1945-1995*, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 391-392.
- GUASCH, A. M. (2000): *El arte último del siglo XX. Del posminimalismo a lo multicultural*, Madrid, Alianza Forma.
- HERRERO-BRASAS J. A. (2000): «Teoría queer, cuartos oscuros y outing», *Claves de Razón Práctica*, 106, pp.15-25.

- HONNETH, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- KOSOFKY SEDWICK, E. (1998): *Epistemología del armario*, Barcelona, Ed. La Tempestad (Libros de l'Índex).
- LIPPARD, L. R. (1980): «Judy Chicago's Dinner Party», *Art in America*, abril, 118-125.
- MARTÍNEZ OLIVA, J. (2005): *El desaliento del guerrero. Representaciones de la masculinidad en el arte de las décadas de los 80 y 90*, Murcia, Cendeac (Ad Hoc Ensayo).
- MULVEY, L. (1973): «Placer visual y cine narrativo» (ed. or.1973), en Wallis, B. (ed.), 2001. *Arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación*, Madrid, Akal, pp. 365-377.
- PARKER, R. y G. POLLOCK (1981): *Old Mistresses. Women, Art and Ideology*, Nueva York – Londres, Pandora.
- RAMÍREZ, J. A. (dir.) (2001): *El mundo contemporáneo. Historia del Arte (vol. 4)*, Madrid, Alianza.
- REYERO, C. (1996): *Apariencia e identidad masculina*, Madrid, Cátedra (Ensayos de Arte).
- SMALLS, J. (2003): *Homosexuality in Art*, Nueva York, Parkstone.
- SMITH, P. (1982): No Essential Femininity. A Conversation with Mary Nelly, *Parachute*, 37, pp. 31-35.
- SEGARRA, M. y A. CARABÍ (eds.) (2000): *Nuevas masculinidades, Barcelona, Icaria*.
- TALBUR, S. y S. STEINBERG (ed). (2005): *Pensando queer. Sexualidad, cultura y educación*, Barcelona, Graó.

TRANSEXUALIDAD Y FEMINISMO: UNA RELACIÓN INCÓMODA

BEATRIZ GIMENO

Ex presidenta de la FELGTB

EL TEMA QUE LA FUNDACIÓN ISONOMÍA ha escogido para este IV Congreso tiene mucho que ver con algunas de mis últimas reflexiones y actividades. En los últimos meses, tanto gracias a mi actividad académica como a mi activismo, he comenzado a relacionarme con otros discursos, con otras identidades incluso, que creo que es necesario que comencemos a incorporar a nuestro bagaje feminista. Por una parte, debido a mi actividad académica, he comenzado a viajar muy a menudo a Latinoamérica. Allí he aprendido que algunas cosas que damos por sabidas admiten miradas muy distintas, por ejemplo las identidades de género, es decir, la transexualidad, que tiene allí un significado muy diferente del que aquí conocemos. Normalmente en Europa pensamos que las personas transexuales son personas que han nacido con un sexo biológico que no se corresponde con lo que reconocen como su identidad de género y que quieren, por tanto, cambiar de sexo. En Latinoamérica, en cambio, las cosas son mucho más complicadas y la mayoría de las personas transexuales no se reconocerían en ese discurso reduccionista. Allí esas identidades son mucho más variadas, distintas, fluidas, cambiantes, lo que ha llamado desde el principio mi atención. Por otra parte, últimamente estoy también en contacto con feministas de otros países que están trabajando sobre la necesidad de erradicar la obligatoriedad de la mención de sexo de los documentos oficiales, como ya ha desaparecido, por ejemplo, la mención del estado civil.

66

Para justificar esta última propuesta, o para reflexionar sobre ella al menos, mi ponencia va a versar sobre la transexualidad. En todo caso la transexualidad para mí no es una mera cuestión teórica, ni algo lejano, sino que es la condición de muchas personas con las que he convivido íntimamente, a las que respeto y quiero y cuyas reivindicaciones políticas asumo plenamente. Quizá no esté de más recordar que he sido durante cuatro años presidenta de la FELGTB, donde la T hace referencia a las personas transexuales.

Antes de conocer a personas transexuales, los discursos y las vivencias, las prácticas de la transexualidad ya eran importantes para mí en cuanto que siempre han supuesto un desafío y un estímulo intelectual, así como también político y teórico. Después, conocer a personas transexuales supuso mucho personalmente. Mientras estuve en el movimiento feminista, la transexualidad era algo lejano, algo con lo que no teníamos nada que ver, si acaso reconozco que entonces existía cierta hostilidad contra las mujeres transexuales. Esta hostilidad en buena medida persiste todavía. Es una hostilidad que suele manifestarse en forma de silencio e invisibilización por una parte, y por la otra en forma de negación de la condición de mujeres que parte del feminismo hace de las mujeres transexuales. En Latinoamérica la hostilidad por parte del Movimiento Feminista contra las mujeres transexuales es muy acusada y se generan enormes problemas cada vez que se celebra un encuentro o reunión feminista en aquel continente y las mujeres transexuales quieren participar en el mismo haciendo valer su condición de mujeres.

En todo caso, la verdad es que mientras milité en el Movimiento Feminista no conocí a ninguna persona transexual y no aprendí nada acerca de la transexualidad. Al llegar al Movimiento LGTB no sólo conocí a personas transexuales que han sido durante muchos años compañeros/as de militancia y de lucha, sino que puedo decir que hoy algunas de estas personas se han convertido en amigas muy cercanas y queridas.

Como escritora o teórica puedo acercarme a cualquier asunto y reflexionar sobre ello, como activista muy disciplinada no me quedaría tranquila si no hiciera una breve justificación de esta ponencia. Como mujer y lesbiana siempre he exigido que nadie hable por nosotras, como activista he sabido que para cualquier minoría oprimida, en parte por discursos ajenos, un paso muy importante en la liberación es hacer callar a los expertos y tomar la palabra; que seamos las/los protagonistas de las exclusiones las/los que construyamos nuestros propios marcos teóricos y discursivos. Apropiarse de los discursos opresivos y cambiarlos es un paso imprescindible en los procesos de liberación. Por tanto, los discursos sobre la transexualidad les corresponde hacerlos principalmente a las personas transexuales.

Pero no estoy hablando aquí como activista de la FELGTB, ni voy a hablar de la transexualidad como algo ajeno, sino como algo que tengo la convicción de que merece una mayor reflexión de la que se le ha concedido desde la teoría feminista. El hecho de que las personas transexuales sean pocas y tengan además muy poco poder (en todos los sentidos), que incluso hayan vivido, y continúen haciéndolo, en cierta marginalidad social, ha invisibilizado su presencia. Eso y cierta tendencia, fácilmente observable en una parte del feminismo, posiblemente aquel que tiene una mayor capacidad y presencia institucional, de no querer atender a los discursos políticos nacidos en su seno pero que han terminado en sus márgenes; discursos que en un momento dado podían enturbiar su camino hacia el reconocimiento institucional: las reivindicaciones políticas de la transexualidad o del lesbianismo, por ejemplo, así como otras reflexiones sobre prácticas sexuales no normativas. Es triste comprobar hasta qué punto el feminismo institucional ha abandonado cualquier reflexión sobre la sexualidad, pero ese es otro asunto y emplazo a las responsables de Isonomía a abordar este tema en futuros congresos.

Cualquier aproximación a la transexualidad, especialmente si es una aproximación política, tiene que comenzar asegurando que independientemente de los análisis teóricos que puedan hacerse de esta realidad, las personas progresistas o simplemente solidarias tienen que asumir que las demandas de las personas transexuales, sus reivindicaciones, son en todo caso justas y que previo a cualquier posicionamiento teórico y más aún si es hecho desde fuera, es importante solidarizarse con sus vidas, sus necesidades y sus reivindicaciones. Es necesario insistir en que las personas transexuales son tratadas de manera manifiestamente injusta y que en muchas ocasiones sus derechos más básicos son manifiestamente conculcados. Apoyo total, pues, a sus reivindicaciones.

Dicho esto, insisto en que el feminismo español no ha reflexionado mucho (prácticamente nada) sobre la transexualidad, como tampoco ha reflexionado mucho (aunque un poco más) sobre el lesbianismo, sobre las consecuencias políticas de la transexualidad o del lesbianismo. Esta omisión es un error porque la existencia de la transexualidad es una interpelación directa a algunas cuestiones fundamentales relacionadas con la identidad, con el cuerpo, con la naturalidad del género, con el vínculo entre sexo y género e identidad... Asuntos todos ellos centrales, seminales casi, para el feminismo. Afortunadamente, podemos observar que en los últimos años se ha comenzado a producir por parte de algunas jóvenes

investigadoras un acercamiento a la realidad de la transexualidad que espero que sea sólo el comienzo. Ejemplo de este acercamiento son las recientes tesis de Esther Núñez o Beatriz Cavia Pardo (Osborne, 2006).

Central desde siempre es para el feminismo la cuestión de la diferenciación entre sexo y género. El feminismo aspiraría (entre otras cosas) a la desaparición de las categorías de género o, por lo menos, a minimizar el impacto de la estructura de género en el orden social. Y de alguna manera, las feministas creemos que con el tiempo hemos ido desgastando estas categorías, antes muy rígidas, ahora más flexibles. Y a pesar de lo que queda por hacer solemos pensar que —al menos en una parte del mundo— las vidas cotidianas de mujeres y hombres se han ido acercando en lo social y también en lo psicológico, en lo subjetivo (Núñez, 2003). Se ha avanzado tanto y en tan poco tiempo que a veces tenemos la impresión de que es sólo cuestión de tiempo que el binarismo de género se disuelva o se haga mucho más flexible hasta el punto de que acabe por desdibujarse y que al final sólo queden las diferencias biológicas.

Y en cuanto a éstas, al domorfismo biológico, aunque no sea este el lugar para abordar un tema tan complejo y tan controvertido, la categoría de sexo, de cuerpo sexuado, está también cuestionada. Parte de la antropología feminista sostiene que ni siquiera hay dos sexos (Fausto Sterling, 2000), sino más y que aunque el género asignado a cada uno depende en un principio del sexo biológico percibido al nacer, (percibido sobre la apreciación superficial de los genitales) también se sabe que el cuerpo es modificado históricamente por el género, es decir, es modificado por el poder. Nos encontraríamos así con el biopoder del que habla Foucault, cuerpos históricamente modificados.

Dicho todo esto ¿de qué manera nos interpela a las feministas la existencia de la transexualidad?

68

Pues porque a pesar de todo lo dicho y en un sentido muy general tendremos que aceptar que la existencia de la transexualidad, como dice Esther Núñez en su tesis doctoral nos demuestra que las diferencias entre ser hombre y mujer no son tan irrelevantes como podríamos pensar en este momento, sino que, por el contrario, tienen la máxima importancia para muchas personas. La transexualidad nos supone la medida de hasta qué punto subsisten en nuestro sistema social distinciones psicológicas y subjetivas muy importantes entre hombres y mujeres; diferencias que nosotras, personas no transexuales y en principio conformes con nuestros cuerpos y subjetividades marcadas de mujeres o de hombres, a lo mejor ni siquiera percibimos. Núñez afirma que «la transexualidad supone la oportunidad de hacer aflorar las normas de género en una modernidad que parece negar la presencia de una política de género».

Tanta diferencia ven estas personas entre ser una cosa y ser la otra que están dispuestas a iniciar un proceso complicado, difícil, caro y muy costoso personalmente... al final del cual, en todo caso, recibirán un importante estigma social que les dificultará la vida, el trabajo y las relaciones familiares y personales... Tan importante es para ellas/ellos que se reconozca que son hombres o mujeres que se habrán echado sobre sí uno de los estigmas sociales más gravosos que existen, y aun así afrontarán todas las dificultades sin dudarlo y todo con tal de ser nombradas y reconocidas como mujeres u hombres.

Entonces, tenemos que convenir que tiene que haber algo en ese ser subjetivo de ser hombre o mujer que a lo mejor no percibimos o a lo cual no le damos la importancia que tiene. Porque sabemos que subsisten diferencias de poder, económicas, sociales... entre

hombres y mujeres y esas diferencias podríamos explicarlas y definir las. Pero más allá de eso yo misma no sabría definir un ser ontológico propio de la masculinidad o de la femineidad. ¿Qué es ser mujer más allá de esas diferencias? No me resultaría fácil responder a esa pregunta. Y, sin embargo, las personas transexuales si parecen saber en qué consiste esa diferencia. Lo saben y es además tan importante que las diferencias materiales, objetivas, simbólicas etc, que los demás percibimos, no tienen ninguna importancia para ellos. Por ejemplo, en el caso de las personas transexuales de hombre a mujer, perderán gustosamente todos los privilegios que la condición masculina lleva aparejados en esta sociedad y todavía más en otras (como en el caso de países en donde las diferencias de género están muy marcadas: derechos de ciudadanía, derechos humanos, laborales...) a cambio de poder ser nombradas como mujeres. Personas que como hombres disfrutarían de la totalidad de sus derechos, derechos sustantivos, no sólo renuncian a ellos y como mujeres transexuales se echan encima un estigma difícil de llevar, sino que además en muchas ocasiones se ven abocadas, por ejemplo, a la prostitución, como sabemos que es el caso de muchas mujeres transexuales.

¿Cómo analizar esto? Y ¿qué significado tiene para el feminismo?

A lo largo del tiempo se han hecho fundamentalmente dos clases de análisis consecutivos. El primero estaría de acuerdo con los postulados básicos del feminismo, no así el segundo.

Casi toda la literatura de los noventa se inclina por pensar que la transexualidad suponía una «transgresión radical del género» en la medida en que rompe absolutamente con la relación establecida entre sexo y género. Rompe también, en todo caso, con la inevitabilidad del género en cuanto producto de una socialización determinada. Esta ruptura es fundamental en tanto que nos demuestra que lo que hemos llamado socialización en el género no es tan importante o no siempre obtiene los resultados esperados. Esa socialización, a la que Teresa de Lauretis ha llamado «tecnologías del género», no es por tanto de resultados siempre ciertos. Hay personas a las que la socialización no les hace ningún efecto.

Personas que nacen biológicamente de un sexo, que son percibidas como inequívocamente pertenecientes a ese sexo, socializadas como tales, tratadas como tales, desarrollan sin embargo una identidad de género contraria a dicha socialización. La transexualidad prueba así que la supuesta coherencia entre sexo biológico e identidad de género no es tal, que no es inevitable que exista ningún tipo de concordancia entre el cuerpo y la identidad. La transexualidad representa un desafío porque rompe de manera muy evidente con la supuesta coherencia y naturalidad de una serie de categorías que están en la base de la cultura patriarcal: sexo, identidad, orientación sexual, y prácticas sexuales. La importancia teórica de estas rupturas nunca ha sido suficientemente analizada por la teoría feminista.

Respecto a la orientación sexual, es sabido que muchas mujeres transexuales son lesbianas; de hecho es posible que lo sean en un porcentaje mayor que el que se da entre las mujeres no transexuales (aunque hablar de cifras es siempre complicado ya que es imposible conocer con certeza el número de lesbianas). Esto, que es una evidencia para las personas que conocemos a transexuales, siempre suele generar estupor en personas alejadas de la transexualidad y que no se han parado a reflexionar sobre este asunto. Cuando ese estupor se produce en una persona que se supone que maneja con soltura las categorías de género y de orientación sexual lo que viene a demostrar es lo profundamente enraizadas que están algunas ideas que se suponen superadas. ¿Por qué sigue generando sorpresa

que alguien que era un hombre, se convierta en una mujer y desde ahí se defina como lesbiana? Creí que cualquier feminista sabía a estas alturas que sexo, orientación sexual e identidad de género son cosas distintas que no tienen por qué mantener entre ellas una relación predeterminada y que se pueden conjugar de varias maneras en una misma persona. ¿O no lo teníamos tan claro? Lo que dicha sorpresa demuestra es que aún no se ha roto la suposición, en muchos casos inconscientes, de que existe un vínculo natural, una coherencia, entre sexo, género, orientación sexual, identidad de género y prácticas sexuales. Todas esas categorías funcionan independientemente unas de otras y dependen cada una, a su vez, de una multiplicidad de factores que no son fáciles de aislar. La suposición de que si una persona se siente sexualmente atraída por las mujeres, debe ser siempre y de manera inevitable desde un cuerpo masculino es claramente, como demuestra la existencia de las lesbianas, errónea. No existe equivalencia entre ser mujer/hombre y el objeto de deseo. Una mujer transexual se siente mujer, desea a mujeres desde su identidad femenina y quiere ser deseada por las mujeres como mujer; exactamente igual que yo.

En cuanto a las prácticas sexuales o al rol sexual creo que no se ha estudiado en absoluto el significado que puede tener que tantos hombres, tantísimos, pongan su objeto de deseo en mujeres transexuales sin operar. Esto quiere decir en mujeres con pene. La respuesta simple de que estos hombres son, en realidad, homosexuales encubiertos no es cierta (no en todos los casos al menos). Sabemos que muchas mujeres transexuales se dedican a la prostitución y que de éstas, la mayoría no se ha operado. Es más, una de las razones que dan para no pasar por la reasignación genital es, precisamente, que de hacerlo dejarían de trabajar. Y cuando hablamos de mujeres con pene, hay que decir que se trata de penes capaces de tener erecciones y penetrar a los clientes, que es por eso por lo que pagan. Más que de homosexualidad encubierta, que es la explicación simple y no siempre cierta, de lo que habla esta circunstancia es de la fluidez del deseo y de cómo este escapa a los marcos teóricos y vivenciales que se le quieren imponer desde concepciones rígidas y heteronormativas.

70

En todo caso, siguiendo con el análisis anterior en el cual se considera que la transexualidad supone una transgresión radical del género, las personas transexuales serían personas disconformes con el dimorfismo sexual y de género, serían por tanto personas disidentes de ese dimorfismo. En este sentido en el que desestabilizaba esa coherencia y esa falsa naturalización que, además, son una de las bases teóricas del patriarcado, la transexualidad tiene que ser considerada como acorde con los análisis feministas. Pero, como vamos a ver, a partir de esta consideración y a partir del mayor conocimiento, así como acceso a la palabra, de más y más personas transexuales, este análisis comienza a complicarse.

Si retrocedemos un poco en el tiempo hasta los orígenes de la transexualidad como identidad diferenciada, vemos que comienza a formarse como tal a finales del siglo XIX y que a mediados del XX comienza a configurarse como identidad política. Cuando esto ocurre, se produce una lucha de poder entre distintas concepciones, como pasa siempre que la norma es desafiada por cualquier desviación a la misma. En esta lucha entre la norma y las desviaciones emergentes, se produce por lo general, como nos enseñó Edwin Shur (1980), un compromiso final en el que la norma se ve obligada a ceder algún espacio a cambio de que la desviación termine ofreciendo una cara más aceptable o más «normalizada». Siempre se produce algún tipo de compromiso entre la fuerza emergente y la establecida. Y cuando se produjo este proceso con respecto a la transexualidad lo que se terminó imponiendo es una definición de ésta que puede resultar problemática para el feminismo.

Es cierto que la transexualidad rompe y desnaturaliza la relación entre sexo y género pero lo hace a costa de esencializar la conciencia, la subjetividad, es decir, el género; a cambio, en definitiva de *biologizar* el género. Y eso evidentemente es muy problemático para el feminismo. Tradicionalmente se solía entender (simplificando aspectos muy complejos) que de la ecuación entre sexo y género lo que era más inamovible era el cuerpo; la transexualidad desafía esa creencia manteniendo en algunos discursos, y sobre todo en su discurso político, que lo verdaderamente fijo es el género. El discurso político transexual trabaja con un concepto de identidad de género esencial, previo al sexo (biologizado, en realidad).

Por eso algunos teóricos o estudiosos de la transexualidad, como Billings y Urban (1998), entienden desde ahí que, lejos de transgredir el género, la política transexual y su gestión reafirman los tradicionales roles de género. De repente, nos encontramos con personas que reivindican el derecho a la propia identidad de género no porque quieran cambiar su cuerpo (no todas quieren hacerlo) sino porque aseguran que más allá de lo que digan sus cuerpos, esa identidad que reivindican es lo que son; por eso afirman que, en realidad no cambian de sexo, sino que lo reasignan, lo adecúan a lo que siempre ha sido su verdadero yo, una subjetividad determinada por el género, un yo masculino o femenino. Entonces, la pregunta que nos tenemos que hacer es la siguiente: ¿existe la subjetividad, la conciencia generizada? ¿Dónde reside el verdadero género? Y podemos hacer una pregunta aún más comprometida: ¿Hay entonces una esencia, un «alma», de mujer o de hombre?

Ante la existencia de la transexualidad lo que queda claro es que más que nunca es cierto que la anatomía no es un destino, pero no porque nos hayamos liberado de los destinos impuestos, sino porque, de repente, lo que sí parece ser un destino es el género. Judith Butler dice que hemos pasado de la anatomía es el destino a el género es el destino.

71

Volviendo al principio ahora tendríamos que decir que el análisis de la transexualidad requiere aceptar que siguen existiendo ya no hombres y mujeres sino normas de género, diferencias de género y una estructura política de género que sigue muy viva. Por tanto, que el género sigue siendo fundamental en la estructuración subjetiva de las personas. Digamos que el sistema heteropatriarcal ha renunciado (de una manera no muy publicitada, es cierto) a que sea el cuerpo el que defina el género y eso es un avance, pero es también una nueva barrera.

Siguiendo de nuevo a Esther Núñez, podemos definir el sistema de sexo-género como un sistema político asentado sobre la suposición de que hombre y mujer son categorías definidas por las siguientes cinco características:

- Son categorías cerradas (asumir algunas características de género supone asumirlas todas).
- Excluyentes (o lo uno o lo otro).
- No electivas (no se elige, es asignado al nacer).
- Permanentes (cambiar de género es impensable).
- Inmanentes (el género forma parte del núcleo duro de la personalidad).

Si antes estas categorías se referían, todas ellas, al cuerpo, ahora todas ellas han pasado a hacer referencia al género. La mayoría de las personas transexuales, y especialmente el discurso político transexual en los países más desarrollados, asume y defiende que las categorías de género son dos: hombre y mujer; que son categorías cerradas, excluyentes,

no electivas, permanentes e inmanentes (equivocadamente asignadas al nacer pero inmanentes, ya que lo que se es está en la persona).

Finalmente entonces ¿cómo desestabilizar esta nueva barrera? Si las personas *trans* han desestabilizado la categoría de sexo ¿cómo desestabilizamos la de género, que parece indestructible?

Algunos teóricos afirman que no debemos ver la transexualidad como el problema, sino por el contrario como la solución al conflicto y que lo que hay que hacer es visibilizar lo que subyace debajo de ese conflicto que no es otra cosa que una estructura de género que en la realidad no es tan cerrada, ni tan permanente, ni tan inmanente... como se nos quiere hacer creer; sería como decir que algunas personas designadas como niñas, no se hacen mujeres, y algunas personas designadas como varones no se hacen hombres sin que eso quiera decir automáticamente que se hacen del otro género.

El verdadero problema, pues, no es la transexualidad, sino un sistema que no deja opción, que obliga a que se sea una cosa o la otra y que penaliza a quien no quiere o no puede elegir o definirse. Podríamos pensar que puede ocurrir que haya personas que no se sientan cómodas con su asignación de género, y con sus cuerpos en algunos casos, pero que el sistema binario de dos géneros obliga a escoger. Y siguiendo este razonamiento podríamos llegar a pensar que si existieran más posibilidades algunas personas, quizá cada vez más, no se nombrarían ni hombre ni mujer.

En este punto es necesario volver retroceder a comienzos del siglo xx cuando se construye la identidad transexual y recordar que en la construcción de esa identidad tuvo mucho que ver la clase médica. Sin que diera tiempo a que las mismas personas transexuales gestionaran el modelo que se estaba creando, apareció ya el modelo medicalizado de la transexualidad. El objetivo de la medicina y la psiquiatría, instancias de orden al fin y al cabo, al crear este modelo no era otro que el de procurar mantener a toda costa la coherencia interna del modelo de sexo/género.

Esta misma operación se realizó con la homosexualidad con la intención, en este caso, de mantener la coherencia entre sexo/género y deseo. Recordemos que en los primeros modelos sobre la homosexualidad dicha coherencia se mantenía a costa de definir a las lesbianas como hombres en cuerpos de mujer y a los gays como mujeres en cuerpos masculinos; los propios activistas asumieron en un principio este modelo, siempre más «desculpabilizador» y con el que resultaba más fácil trabajar y plantear reivindicaciones. Esos cuerpos cambiados era lo único que podía explicar lo que entonces se llamó «impulso sexual contrario». En definitiva, esta idea del cuerpo equivocado es muy funcional: produce cuerpos correctos, normativos, genéricamente normales, no importa en realidad, lo que haya que torcerlos.

En ese primer momento medicalizado, como en el primer momento medicalizado de la homosexualidad, la subjetividad y la identidad transexual se construyeron desde la medicina y la psiquiatría con el objetivo de mantener el control social sobre el sistema de género. Fueron los médicos los que colaboraron decisivamente a que las personas *trans* –todas– desearán a toda costa un cuerpo que reflejara su género sentido de manera que las marcas de género se inscribieran en el cuerpo, disciplinándolo, tal como sugiere el concepto de biopoder de Foucault. Y a todo esto habría que sumar, además, el mercado actual de las tecnologías del cuerpo, un mercado que mueve mucho dinero y que refleja la reificación y mercantilización del cuerpo emprendida por el último capitalismo y que ha encontrado en el cuerpo transexual o no un campo sobre el que extender su panoplia.

Este modelo al que hacemos referencia es aquel que presupone un proyecto existencial predeterminado y en el que la definición sobre el género es necesaria: es un modelo claramente normalizador. Es el modelo resultante del proceso de lucha de poder entre la norma y la disidencia, tras la cual se acepta finalmente que ciertas personas cambien su posición en la estructura de género pero se las exige que se reubiquen claramente en otra posición a fin de que la estructura se mantenga intacta. Cambiar para que nada cambie.

Políticamente, para cualquier minoría o grupo social, el proceso de construcción identitario y político, es un proceso de doble vínculo: las identidades fijas y diferenciadas se construyen con el objetivo de contener al diversidad dentro de ciertos límites normativos pero, al mismo tiempo la construcción de subjetividades a partir de las identidades políticas diferenciadas es necesaria para oponerse a la opresión de la normatividad y alcanzar cierto nivel de supervivencia. La desviación hace la norma de la misma manera que la norma hace la desviación. Que una parte de la población se defina como transexual sirve al resto para mantener su seguridad en su condición genérica; que una parte de la población se defina como homosexual sirve para que los demás se definan como heterosexuales. Pero, al mismo tiempo, es necesario fortalecer las identidades homosexuales y transexuales para sobrevivir en una sociedad heteronormativa.

Como dije al principio en Latinoamérica las personas transexuales presentan identidades mucho más flexibles que las que nos encontramos aquí. Una de las razones es que allí no se ha configurado un movimiento político realmente organizado y con capacidad de interlocución con los poderes públicos. La construcción de un movimiento político mínimamente empoderado suele significar, de manera paradójica pero inevitable, la homogeneización de los discursos múltiples o atomizados; la simplificación también. Es lógico que llegado el momento de reivindicar cuestiones concretas y de luchar por su inclusión en las agendas políticas, se simplifiquen los discursos para hacerlos más comprensibles, así como que busquen presentar su cara más asumible. En este sentido, a la hora de trabajar en las reivindicaciones *trans*, el movimiento político transexual en los países más desarrollados intenta homogeneizarse en pos de presentar una faceta unitaria. En Latinoamérica, por el contrario, al permanecer las personas transexuales en la marginalidad más completa, las identidades se presentan absolutamente heterogéneas.

En ese sentido es allí donde podemos observar más claramente que las identidades, incluso las subjetividades, nunca se ajustan perfectamente a los modelos que se ofrecen como posibles. En el caso de las personas transexuales esto se hace evidente escuchando sus historias de vida y comprobando que hay muchas personas cuyas identidades se escapan de cualquier intento normativo. Hay personas que siempre se sintieron del otro género, hay quien siente un enorme malestar con el género asignado y vive mejor con el otro pero que quizá buscaría un punto intermedio de tener esa posibilidad, hay quien ha cambiado de género a lo largo de su trayectoria vital varias veces; hay quien ha sentido la llamada del otro género muy tarde en su vida, y quien la siente muy pronto. He llegado a conocer a personas que se definen como «transeúntes de género», personas que varían de género de un día para otro. Como dijo Simmel: «Hay demasiadas categorías (formas de expresión sexual) y demasiados pocos sexos para explicar la inmensa variedad de la experiencia humana» (Herdt, 1993).

Quizá lo que existe en esas personas sea un malestar existencial que no encuentra más salida que la que el sistema le deja, es decir, escoger entre aceptar su asignación de género

o designarse como transexual, es decir, del otro género. Mackenzie (1994) dice, en ese mismo sentido, que este malestar por sentir que se ha nacido con un cuerpo erróneo, quizá no sea así, sino que se trate más bien de un malestar por haber nacido en una sociedad/cultura errónea.

Podríamos pensar que el dimorfismo radical de dos géneros, dos sexos tiene como objetivo borrar la realidad de un continuo entre sexos y géneros que recogería mejor las necesidades vitales de los seres humanos. Si admitimos de base este continuo estaremos hablando de personas que no pueden aceptar el dimorfismo radical y que se salen de los espacios impuestos a lo que la sociedad responde obligándolas a meterse en otros espacios cerrados. En realidad, en palabras de Nieto, el transexual no rechaza sus genitales, sino los «genitales culturales» y renuncia a la asociación del género con los genitales, prefiriendo verse enmarcado en un continuo de masculinidad/femineidad. La imposibilidad de pensar en la existencia de mujeres con pene o personas que sean mujeres por un tiempo y que sean hombres por otro, o que quieran ser deseados como hombres, pero parecer mujeres, o no sean capaces de definirse... demuestra también hasta qué punto el binarismo de género modela el pensamiento incluso de aquellas que querríamos acabar con él. Alice Schwarzer afirmó que una de las características de este sistema es que se nos prescribe ser inequívocamente hombre y mujer, que no le basta con que se sea, simplemente, un ser humano. No hay mediación de la diferencia sexual porque el patriarcado ha prescrito que no debe haberla (Schwarzer, 1979).

El modelo existente para la transexualidad guarda importantes similitudes con el modelo de la homosexualidad actual. Partiendo de aquel modelo medicalizado de comienzos del siglo xx define la transexualidad como consecuencia de particularidades biológicas que se buscan sin fin y nunca se encuentran (como en el caso de la homosexualidad) y no permite que se entienda en ningún caso como acto de resistencia a la norma. Por eso la creación de una posición identitaria específica transexual además de ayudar a que nada se mueva en el sistema de géneros, también sirve para desviar la atención de la dimensión política de la conflictividad y de la opresión de las normas de género. Aleja así la voluntad personal del ámbito de la política sexual, como mantengo que se ha hecho con respecto a la homosexualidad (Gimeno, 2005).

El objetivo político desde el feminismo, desde otra política sexual, para la cuestión de las identidades sexuales tendría que ser ayudar a (re)construir la posibilidad de un continuo de géneros, de sexos, de roles, de deseos, de todas las intersecciones posibles. Para cualquier teoría social progresista el objetivo tendría que ser «huir siempre de la explicación más simple, aceptar lo inacabado, ser conscientes de la falta de control y de la estabilidad de los cuerpos, de las subjetividades y los deseos» (Nieto, 1998).

La ley española sobre reasignación de género es una ley especialmente progresista que sin embargo sigue imponiendo las cinco características antes mencionadas acerca del género. Para empezar se exige el diagnóstico de un psiquiatra que es el encargado de legitimar que la transexualidad va a ser permanente. La pregunta que se le tiene que plantear a cualquier persona progresista es: ¿y si no lo fuera? En segundo lugar, es necesario el desarrollo de los caracteres sexuales secundarios. ¿Por qué razón? ¿Por qué se exige a las personas transexuales, por ejemplo, que acaben con el vello de su cuerpo y esta exigencia no existe, en cambio, para las mujeres velludas? En tercer lugar, se exige un cambio de rol social ¿Eso qué significa? Mucha gente desearía la desaparición de los roles sociales sin que dicho

deseo tenga que ver con la transexualidad, y por último, la ley española permite cambiar de nombre pero prohíbe poner nombres que induzcan a error en relación al sexo. La pregunta vuelve a ser ¿por qué? ¿Por qué ese miedo a la confusión de roles, géneros, sexos, deseos? Es evidente que el objetivo último de la ley es que se siga manteniendo el sistema de dos géneros y para ello no puede haber ni flexibilidad ni confusión respecto a éstos.

Finalmente la propuesta política que quería hacer, sólo a modo de reflexión, es la siguiente: en un mundo en el que legalmente ya no tiene, y no debe tener, ninguna importancia que se sea hombre o mujer en tanto que para lo único que tenía importancia era para contraer matrimonio, y esa exigencia ha desaparecido ¿para qué necesitamos la mención de sexo? Quizá sea el momento de exigir que la mención de sexo no sea obligatoria o sea más abierta o que no tenga que aparecer en todos los documentos.

Desde el punto de vista de la identificación personal, la mención de sexo es irrelevante en este mundo hipercontrolado por las huellas digitales, por el ADN... Y eso teniendo siempre en cuenta que no está muy claro que haya sólo dos sexos. Creo que hay que desestabilizar el género aceptando e incluso potenciando la diversidad, entendiendo que ésta es siempre un valor. Que cada uno sea lo que quiera, lo que sienta, lo que pueda, que cada una ame y busque ser amada como quiera, que ningún empresario, ningún organismo, ningún colegio, ningún gobierno tenga que saber de antemano si somos hombres o mujeres o ambas cosas o un poco de cada uno. En realidad ¿qué más da y para qué es importante? La mención de sexo y género no debería tener significado alguno desde el punto de vista de la ciudadanía.

Evidentemente esto no significa que vayan a desaparecer los hombres o las mujeres si es que a alguien le preocupa. Todos seguiremos, no sabemos si para siempre, siendo asignados al nacer a un sexo y, de ahí, a un género. Pero se posibilitaría que existan personas que sean ambas cosas, o las dos a la vez, o que cambien de sexo o género, y quizás sí los roles de género se desdibujen definitivamente y queden convertidos, simplemente, en una posibilidad de libertad y, por tanto, de mayor autonomía y felicidad para todas.

■ BIBLIOGRAFÍA

- BILLINGS, D. B. y T. URBAN (1998): «La construcción socio-médica de la transexualidad: interpretación y crítica» dentro de NIETO (1998: 91-116).
- CAVIA PARDO, B. (tesis) (2006): *La producción social del género desde la incorporación del otro. Artefactos desestabilizadores de la identidad transexual*. Dirs: Alfonso Pérez-Agote y Ángel Gordo.
- GIMENO, B. (2005): *La liberación de una generación. Historia y análisis político del lesbianismo*, Barcelona, Gedisa.
- HERDT, G. (1993): *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zone Books.
- MACKENZIE, G. O. (1994): *Transgender Nation*, Bowling Green State University, Popular Press.
- NIETO, J. A. (1998): *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa.
- NÚÑEZ, E. (2003): «La transexualidad en el sistema de géneros contemporáneo: del problema de género a la solución de mercado», dentro R. OSBORNE y O. GUASCH: *Sociología de la sexualidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Col. Monografías, 195.
- OSBORNE, R. (2006): «Entre el rosa y el violeta (lesbianismo, feminismo y movimiento gay: relato de unos amores difíciles)» www.felgt.org/temas/cultura.
- SCHUR, E. M. (1980): *The Politics of Deviance. (Stigma contests and the uses of power)*, Englewood Cliffs, N. Y.; Prentice Hall. cit. en OSBORNE, 2006.
- SCHWARZER, A. (1979): *La pequeña diferencia y sus grandes consecuencias*, Lasal, Barcelona.
- STERLING, A. F. (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the construction of Sexuality*, New York, Basic Books.

DI-VERSIFICACIONES IDENTITARIAS. POLIFONÍAS DEL VERSUS^{*1}

MERI TORRAS Y BEGONYA SÁEZ
Universitat Autònoma de Barcelona

*No era tu cuerpo vacío lo que quería de ti.
Tu cuerpo,
sin amor,
no es más hermoso ni más sabio
que cualquier otro cuerpo.*
Miriam Reyes

■ APERTURA ENTRECORNILLAS

Al dramaturgo protagonista de *El cuerpo*, de Hanif Kureishi, le sucede algo que en principio (y cabe subrayar este *en principio*) no suele acontecernos a los y las que estamos presos y presas de esta realidad (siempre entrecornillada) y sus leyes (todavía más entrecornilladas). Si recuerdan el relato, al llegar a esa edad en la que (como suele decirse y en este caso va a ser muy pertinente) el cuerpo empieza a abandonarle, Adam tendrá la oportunidad de vivir en *otro* cuerpo, elegido por él entre la oferta de un banco clandestino de cuerpos de personas fallecidas «jóvenes» (también entre cornillas porque la edad máxima de los codiciados cuerpos –mal que me pese a mí y a mi cuerpo– ronda la cuarentena). Se trata de traspasar un cerebro sabio y experimentado a un cuerpo potente y a tono o, simplemente, a aquel cuerpo que siempre se ha querido tener. Pónganse en situación (Kureishi, 2004: 30):

Había filas y filas de cuerpos, suspendidos en arneses: los pálidos, los morenos, los de en medio; los jaspeados, los de piel inmaculada, los peludos, los lampiños, los barbados y las de pechos grandes; los altos, los anchos y los regordetes. Cada uno tenía un número dentro de una cartera de plástico, sobre la cabeza. Algunos parecían desgarrados, como si estuvieran dormidos, con la cabeza ligeramente colgando de un lado y las piernas en distintos ángulos. Otros parecían a punto de salir a correr. [...] Me recordaban las filas de trajes que visitaba de pequeño con mi padre.

Corporizadas en las existencias inertes de esta sorprendente galería, las opciones para quien compra son *todas* porque –aunque el número de cuerpos es limitado– se advierte enseguida que no solamente no existe identidad sin fabulación, sino –además– que nadie

1. Este texto es fruto de encuentros diversos, de un lado del que hubo/hay entre las autoras del texto pero, por otro lado y sobre todo, del que hubo entre el texto y el auditorio heterogéneo que lo escuchó y lo rescribió ya fuera en silencio ya interviniendo en el debate posterior. Ojalá pudiéramos incorporar de algún modo ese *otro* texto (que no es otro). Valga esta nota a pie como el reconocimiento de esta ausencia dolorosa, que ya nos genera la sensación de una mutilación intertextual, y sirva también para agradecer a Isonomía haber creado el espacio y el lugar para que todo esto aconteciera.

ve solamente un cuerpo cuando ve un cuerpo solamente. Y si me permiten abro un breve *excursus* para remitirles al programa *Identity* de TVE, donde a golpe de ojo hay que adivinar la profesión del cuerpo-persona que se tiene enfrente. Pero volvamos a Kureishi; el todo es posible viene no tanto por los cuerpos expuestos en sí como por los deseos que un presunto comprador proyecta en ellos. Dicho de otro modo, el protagonista –escritor, pero en este caso todos y todas lo somos– viste de relatos ficcionales el cuerpo que lo vestirá de carne y hueso, lee en él lo que lo hará poder llegar a ser o lo que potenciará lo que cree que ya es. Su amigo Ralph incluso se atreve a proponerle (no sin cierta ironía) una osada sugerencia (Kureishi, 2004: 31):

–[...] Tal vez quieras, para cambiar, volver como una mujer. [...] Algunos hombres quieren dar a luz. O tener sexo como una mujer. Uno de tus personajes masculinos dice que en sus fantasías sexuales siempre es una mujer. [...] O podrías escoger un cuerpo negro. Hay algunos en stock [...]. Piensa en lo mucho que podrías aprender de la sociedad y... todo eso.
–Sí –dije–. ¿Pero no podría leer una novela sobre ello?

Cruzar la frontera del sexo-género es una de las fantasías proyectadas: llegar a vivir en un cuerpo sexuado diferente al presuntamente «originario» (más comillas porque ¿de quién o de qué es originario? ¿Del cuerpo? ¿Del cerebro?). Una de las preguntas que recorre toda la trama reincide justamente acerca de cómo el cuerpo material constituye la identidad, de qué modo uno/a no es completamente el mismo/la misma en otro cuerpo ni tampoco pasa a ser completamente otro/a, y –aunque no desvelaremos el final del cuento– de qué modo el/la que vivió en este cuerpo y que con él y en él constituyó el proceso vital de un yo identitario, *permanece* en el cuerpo, lo sigue *habitando*, lo *marca* para cualquiera que se invista de esa corporeidad. Fíjense que la respuesta del escritor apelando a la literatura no deja de ser un guiño. ¿No podría leer una novela sobre ello? Nosotras/os lo estamos leyendo en un relato. En un relato donde se habla de leerlo en un relato. Entonces, ¿cuál es la diferencia? ¿Cuándo y cómo se sale de este círculo de ficciones, fabulaciones y confabulaciones? Escuchemos la respuesta siempre sensata y comedida de Ralph (Kureishi, 2004: 31):

Como quieras. Lo único que deseo es que sepas que hay opciones. Tómate tu tiempo. La raza, el sexo, el tamaño y la edad que prefieras sólo puedes elegirlos tú. Desde mi punto de vista, yo diría que las personas no son capaces de pensar lo suficiente en estas cosas. Dan por sentado que los tipos duros son los que se divierten más. Sin embargo, podrías tomar otro cuerpo dentro de seis meses. ¿O estás particularmente apegado a tu identidad?

A lo que responde el protagonista: «Nunca se me ocurrió no estarlo» (Kureishi, 2004: 31).

Apliquémonos –nunca mejor dicho– el cuento: ¿Somos capaces de pensar suficientemente en estas cosas? ¿Cuál y cuánto es el apego que tenemos a nuestra identidad? ¿Reside ésta en nuestro cuerpo? ¿Se transforma si se transforma nuestro cuerpo? ¿Cualquier transformación corporal supone un cambio de identidad? ¿Cuáles sí y cuáles no y por qué? El sexo y/o el género, ¿tienen una inscripción corporal? ¿Se contraponen en algún punto? ¿Se complementan en otro? ¿Se buscan, se presienten, se exigen, se abandonan, se evaden, se evaporan, se exhalan, se perdonan, se repelen?

■ RECONOCERSE EN EL VERSUS

Identidad de género *versus* identidad sexual. Del *leitmotiv* que nos reúne en este congreso elegimos elegir el *versus* para articular nuestra intervención de esta mañana. La preposición *versus*, que significa *frente a* o *en contraposición a*, es un anglicismo muy criticado por los filólogos más puristas. El inglés lo tomó del latín *desviando* el significado del étimo. Se trata pues, en su re-uso en español, de un barbarismo de un barbarismo: la deformación de una deformación (lo cual –probablemente– constituye ya una pista de cómo entendemos nosotras la identidad). Lo deformado implica necesariamente una repetición que difiere de lo anterior, apelándolo, reproduciéndolo a la vez. En una lectura primera del título de este congreso, el uso de esta preposición aparentemente podría invitar a pensar en la identidad sexual *en confrontación* con la identidad de género. No obstante, les proponemos una lectura cómplice, un camino de vuelta que nunca será el mismo (sino –y no puede ser de otro modo– una nueva desviación). Intentémoslo desandar para ir hacia otras partes.

- *Desandar primero.* Precisamente, en latín, la preposición *versus* indicaba el lugar *hacia* donde nos dirigimos (sentido que permanece en el catalán *vers* y en el italiano *verso*), manifestaba –por tanto– la dirección de un trayecto, un camino, un saberse en tránsito.
- *Desandar segundo.* Además, en su forma nominal, *versus* (de *versare*, volver, agitar, meditar o *vertere*, volver, girar, cambiar) apuntaba a cada una de las líneas, de los surcos, que giran y vuelven –iguales pero diferentes– ya en el campo labrado ya en los caracteres trazados sobre piedra, metal, terracota, tablillas de cera y/o papiros y pergaminos, mediante cincel, pincel o pluma, esto es: la escritura.
- *Desandar tercero.* De ese *volver*, también, que el verso poético se caracterice por la cadencia, esto es la incorporación de una *repetición* en las palabras o en el conjunto de palabras que lo conforman, una medida, un fenómeno regular que se repite –un acento, un ritmo, un corte, una rima, un metro, una estructura, un silencio...

79

O tal vez dos voces –la de Begonya Sáez y la mía–, que se alternan y se confunden, se cruzan y se diversifican.

■ ANDANZAS

Confiando no errar en exceso, propongo ahora desandar lo hasta aquí andado por Meri Torras, a fin de retroceder, de reversar el verso, y así arribar al punto en donde nos encontramos justo antes de iniciar esta andadura; a saber, la supuesta oposición entre la identidad de sexo y la de género. Y es que, desearía retomar el concepto de identidad aquí barajada con la intención de trazar desde el mismo los márgenes del camino que es preciso recorrer para descubrir el alcance de la tan susodicha oposición. Sin embargo, sólo un caminante imprudente echaría a andar sin contar con un buen equipo.

A modo de primeros pasos, por más que sean hacia atrás, veamos, pues, qué útiles nos brindan algunos discursos acerca de la identidad en el seno del pensamiento contemporáneo. Digo «algunos discursos», porque esta ojeada, además de escueta será selectiva, ya que los útiles, para que de verdad lo sean, deben elegirse en función del terreno pendiente

de abordaje. Y, en el caso que nos ocupa, el terreno primero de la identidad sexual y/o de género es sin duda alguna el cuerpo. Ésta es una vinculación determinante porque da pie a definir la identidad desde un contexto al que habitualmente ha sido sustraída.

Ceñir la identidad al cuerpo implica concebirla ya de modo irreversible como una práctica. Es una práctica porque el cuerpo lo es. La identidad, como el cuerpo, se practica, como se practica el montañismo o el senderismo. Aunque con una salvedad: que vale para la identidad lo que dice el verso: «caminante, no hay camino, se hace camino al andar». En este planteamiento se rehúye por tanto la dualidad ontológica –de nuevo un *versus*; éste, ya clásico– entre lo que se da y lo que se hace –o, dicho de otro modo, entre lo que es y lo que no es o entre la realidad y la apariencia– y no se admite una esencia a partir o incluso en virtud de la cual se actúa, pues lo que se afirma es que sólo hay ac(tua)ción. Así también se resuelve de un lado que la identidad no comprende origen alguno sino que arranca, de manera circunstancial, del tiempo y espacio en que se anda. Y, por otro lado, se resuelve que en la ac(tua)ción se consolida la identidad aunque siempre entendida como práctica. De nada sirve esperar un resultado concreto y, sobre todo, definitivo de su realización. En fin, que no hay fin así como tampoco hay principio. Y si el cuerpo sigue siendo un terreno interesante, fértil, en la discusión acerca de la identidad contemporánea, es porque no es considerado ni principio ni fin, sino mero tránsito en tránsito.

Con todo, *la práctica de la identidad ceñida al cuerpo ofrece tres rasgos distintivos* que la hace incomparable a cualquier otra práctica y que desearía exponer ahora: (1) En primer lugar, la práctica de la identidad revierte en quien la realiza de tal modo que sufre modificaciones no ya físicas, que también, por cierto, sino relativas a la concepción de sí mismo. Se trata de una práctica expresa y genuinamente reflexiva, pues el objeto de la práctica coincide sin excepción con el sujeto que la lleva a término. Se diría, por mantener el símil con el montañismo o el senderismo, que no cabe distinguir aquí entre caminante y camino. (2) En segundo lugar y en paralelo, la práctica de la identidad no comporta adquisición alguna. Si bien es cierto que, como sucede con cualquier otra práctica, la identidad conlleva un ejercicio sin el cual no es posible aprenderla, no se adquiere identidad con la práctica de la identidad si por ello se entiende que se transita de un estado carencial a otro de plenitud. La economía de la identidad en los términos planteados no responde a la lógica del «tener». En este sentido, el referente de la identidad no es un ser más o menos colmado de atributos y ajeno a lo que sucede, sino que es propiamente un suceder. Lo que sí se adquiere con la identidad en tanto que suceder puro es práctica. Este es el desafiante círculo tautológico de la experiencia que se pone de manifiesto en la línea fronteriza entre el discurso de la metafísica y el post-metafísico –bien cabría mencionar a este respecto el círculo hermenéutico. Sea como fuere, lo que no debe pasar inadvertido aquí es, revertiendo el verso, que no sólo se hace camino al andar sino que, a su vez, el andar hace al caminante. (3) Y, en tercer lugar, la práctica de la identidad es siempre mediada, es decir, tiene un carácter lingüístico. Y lo tiene porque el cuerpo es siempre cuerpo inscrito del mismo modo que el terreno es siempre terreno surcado. Propongo predicar el cuerpo, insisto, el terreno primero de la identidad, mediante ese surco que lo recorre de arriba abajo y de vuelta, que lo abre en canal: el lenguaje. Y propongo pensar el lenguaje como ese surco que media entre las incontables mitades del cuerpo; y que, de ese modo, deviene ese otro que se hace propio haciendo al cuerpo ajeno a sí mismo. El reconocimiento de lo propio pasa siempre por el reconocimiento de lo ajeno y, aún, de lo propio como ajeno. Y ello, porque tal reconocimiento pasa indefectiblemente por el lenguaje. ¿Y qué es el lenguaje sino la experiencia de lo otro? ¿Qué es la palabra sino

símbolo? El lenguaje propio del cuerpo atiende al acuerdo general expreso o tácito de la representación convencional. Y el reconocimiento de lo propio tiene su base en ese acuerdo general que se manifiesta en el lenguaje, que lo traba, y que en él, se corrobora.

Al llegar a lo que se me antoja la encrucijada de esta presentación, me permito recapitular, paso atrás, antes de proseguir. Retomando los desandares planteados por Meri Torras, sucede que la práctica de la identidad ceñida al cuerpo abre un camino particular cuya dirección es una no-dirección, pues es un círculo. Andar en la identidad, como se apunta en la segunda acepción sugerida para nuestro *versus*, es andar en el vaivén, y ése es, como todo el mundo sabe, un andar que no se anda nunca con plena seguridad, pues el terreno es siempre agreste, indómito, inexorable, desconocido. De ahí que el andar en la identidad sea un andar arriesgado, como lo es el de la escritura, que es, en un sentido más amplio, el del lenguaje. Pero, sobre todo, andar en la identidad es un andar en el margen, entendido como el terreno que hay a la orilla del camino, como desaprovechado, empedrado y dificultoso. Y no perdamos de vista que también hay un margen para la escritura: ese espacio en blanco que, sin embargo, es también un espacio de significación, en ocasiones, también desaprovechado, destinado a nada más y nada menos que las notas marginales: discretos surcos de la narración que no sólo la acotan, la limitan, sino que la cuestionan por cuanto que difieren. En ningún otra escritura como en la poética se hace tan significativo el margen, pues este deja ahí de ser marginal; es decir, constituye el sentido como un surco central en una clave distinta, como una disonancia, como un contratiempo. Esto lo veremos más adelante. Por ahora, insistamos en que andar en la identidad conlleva transitar el margen, pues sólo desde el margen cabe experimentar y manifestar a la vez el límite de la representación convencional. Y éste es el límite de la práctica de la identidad porque es un límite que pone el cuerpo, que se pone con el cuerpo. Se diría, volviendo a la tercera acepción del *versus*, que la experiencia del margen es la experiencia de la ruptura del compás, la grieta en la repetición, la resistencia.

La práctica de la identidad ceñida al cuerpo es un ejercicio ante todo de resistencia. La identidad, como el cuerpo, resiste y se resiste. Resiste porque se resiste. Este resistirse consiste en salirse del paso, como quien se sale del GR para abrir una nueva vía de acuerdo a criterios nuevos, quizás aún exentos de código, alterando el terreno, alterando lo anterior, alterando la costumbre y la norma. Roturando.

■ REVESES

Es hora de señalar las dos consecuencias a mi entender fundamentales que se siguen de captar la identidad como una práctica pautada por y desde el cuerpo. En primer lugar, se sigue la necesidad de captarla también como una práctica de un lado de usos y costumbres, es decir, *cultural*, y de otro, de normas, es decir, *política*; entiendo que la distinción es relevante, pues lleva la doble seña de la ética: la estrictamente moral y la jurídica o relacionada con la discusión acerca de la justicia.

Además de que como práctica cultural y política la identidad se ve desplazada del ámbito de la metafísica tradicional al ámbito de la post-metafísica, desplaza a su vez al cuerpo del mero ámbito de la biología al ámbito de lo social, que es un ámbito de relaciones mediadas complejas a las que concientemente oponemos resistencia. Ni qué decir tiene que dicho des-

plazamiento resulta posible desde otros discursos del pensamiento contemporáneo que nos ofrecen asimismo útiles que lo son para esa tarea. Me refiero, por ejemplo, a la pragmática lingüística, a la deconstrucción —ejemplo de un óptimo uso de esos útiles es la noción de género preformativo o de performatividad de género de Judith Butler.

En segundo lugar, se sigue de captar la identidad como una práctica pautada por y desde el cuerpo desplazado al ámbito de lo social (y reitero lo social como ámbito de relaciones mediadas complejas a las que concientemente oponemos resistencia), que el cuerpo no admite la distinción entre sexo y género. Se le resiste. Pues la práctica de la identidad consiste en ejercitar del derecho y, sobre todo, del revés, costumbres y normas, tanto como consiste en ejercitar del derecho y del revés las prácticas sexuales vigentes. Y es que cuando el cuerpo (se) rotura lo hace en profundidad. De ello son, volviendo a las andadas, explícita muestra, los poemas escogidos por Meri Torras para ser revertidos.

■ INVENCIONES CON VERSOS

Como reverso suplemento constituyente del trayecto desandado, hemos querido conversar con versos. Así, les invitamos a detenernos en los libros de cuatro poetisas que tienen en común haber sido publicados muy recientemente así como proponer —por verso— una reescritura (perversa, por qué no) de las identidades —de las de género, de las sexuales... que son todas y ninguna—; una reescritura, por tanto, que participa sin pertenecer de los componentes del binomio y apuesta —ahora veremos cómo— por el itinerario de un *versus* iterativo. Volvamos y revolvamos.

Josefa Parra clausura *La hora azul* (XXI Premio Unicaja de Poesía, 2006) con *Las excusas*. Constituida por siete poemas, esta sección condensa la declaración de una poética de vida y escritura: dos ámbitos indiferenciables para el yo lírico (o la yo poeta) que, como advirtió Pessoa (alguien con el apellido perfecto para poder ser cualquiera y por lo tanto, de algún modo, hablar con todos/as y cada uno/a de nosotros/as) —el poeta— es un gran fingidor que finge incluso lo que es cierto.

Consciente de que el lenguaje deviene la tecnología fundamental que instala la realidad del texto poético en esta especie de simulacro ineludible, Parra confiesa sus razones para la escritura en, por ejemplo, «Más razones para la escritura» (Parra, 2007: 44):

Qué inmensa la tristeza de un cuerpo que has amado,
qué abandono tan cruel su peso entre las sábanas
señalando inequívoco las ausencias futuras:
la muerte, el desamor, la enfermedad, el tiempo.
Perfecto en su belleza de un instante. Inasible.
No hay modo
de retenerlo así. Ni las palabras
podrían suspender esa condena
de la fugacidad: escribe y calla.
Que un verso lo sostenga en el vacío,
que milagrosamente se eternice
cuanto vas a perder.

No es suficiente
que hayas amado mucho y hasta el fondo.
Antes de que la luz se apague, escribe.
Escribe, escribe, simplemente escribe.

Un instante de plenitud que no puede retenerse y apenas va a durar. Solamente las palabras –que no son las cosas sino otras cosas que marcan la ausencia de las cosas– evocan el momento o, más precisamente, lo recrean (lo vuelven a crear) el mismo y distinto en el cuerpo de la escritura. La vida solamente permanece diferida y diferente en el lenguaje, que ya no puede hablar de los hechos y de los acontecimientos sino del mismo lenguaje. Así, la vida propia se *enajena* y –literalmente– se *altera*, se vuelve *otra*, en el *verso* (*versus*) que es el único modo de que *vuelva*. Escribir, simplemente escribir.

Aunque escribir no es nada simple. Retener el instante que se va parece otorgar un papel testimonial y/o documental a la escritura que, sin embargo, la escritura no completa sino, más bien, nace de la misma impotencia de llevarlo a cabo. Las cosas siempre fueron distintas; las palabras dirán más y menos a la vez de eso que ya fue y no será más nunca.

Publicada también este año 2007 y galardonada con el XI Premio de Poesía Ciudad de Torrejón, *Habitación de hotel* –un particularísimo homenaje de Cristina Peri Rossi al pintor Edward Hopper– ahonda en el poder creador y configurador de la escritura, de cómo las palabras hacen las cosas... de otro modo y tal vez por eso, más verdaderas (o no, pero no importa). Escuchen esta «Lectura del diccionario»:

De pequeña, creía que el diccionario
era una arca inmensa de papel
donde se guardaban todos los objetos
de este mundo
a escala reducida

y rebuscando, podía encontrar
el arcón en el fondo de la A
la báscula en la B
la moneda en la M

Ahora
en los días melancólicos
de tu ausencia

busco en el diccionario
no ya los objetos
que nos pertenecieron
(el faro de Eduardo Sanz
la entrada de cine con vale para un almuerzo
de Pans & Company
los vasos de vidrio tallado que compraste en
la última tienda de vidrio soplado, calle Valencia
de Barcelona)

sino el nombre del perfil
que dibuja la lluvia en mi ventana
(lluvia de abril, lluvia de mayo)

Las reliquias de la relación que fue –los objetos cotidianos que acompañaron la vida de este amor– obviamente no están en el diccionario: las palabras que en él se encuentran tratan, tal vez sin saberlo, del nombre del perfil que dibuja la lluvia en la ventana. Esto es: el contorno de la ausencia. La plena presencia, lo que llenaría este perfil líquido, fronterizo, efímero y cambiante, es irrecuperable. Vuelvo al poema:

garduño, mamífero carnívoros
de cabeza pequeña que busca
alimento durante la noche
en las crías de otros animales

origen incierto de la palabra gárate

nuestro amor se fue al
origen incierto o
desconcierto:
quiere decir que aquella partitura
ya es en realidad un soliloquio
la soledad de un loco
que mata sus recuerdos
con palabras

84

De modo que el grueso volumen con el listado de palabras en orden alfabético, seguido de sus definiciones más democráticas (y presuntamente polivalentes y objetivas), tendrían que ser indiferentes –en principio– e igualmente incapaces de *decir* la pérdida. Pero no es así. Retomemos los versos (Peri Rossi, 2007: 17-19):

la soledad de un loco
que mata sus recuerdos
con palabras

o todo lo contrario:
los alimenta, los cultiva,

como el *garduño*, pequeño mamífero
que se alimenta de las crías de los otros.

Porque las palabras, a pesar de todo, a pesar de sí mismas –salvadoras y condenatorias– dicen y, a juzgar por los dos últimos versos, poeta y palabras y vida parece que se alimentan –y devoran– pluridireccionalmente, a la *façon* carroñera del *garduño*.

No es gratuito que tanto en el poema de Parra como en el de Peri Rossi –estos versos fronterizos entre la realidad y el deseo, la ausencia y la presencia, las palabras y las cosas– se vertebren a través de la relación amoroso-sexual que es donde un *yo* y un *yo* experimentan un eficaz borrado de los límites identitarios, y se quieren *dos* que no son *dos* pero que se descubren algo más que *uno/a*.

Solapamientos

Cuánto dura cuanto, el poemario de la tercera invitada con versos de este itinerario con cadencia, también se publicó en 2007 y condensa una atrevida apuesta literaria de María Eloy-García. Con esta malagueña nacida en 1972 vamos a interrogarnos a propósito de los límites. Así se titula el poema (Eloy-García, 2007: 50):

«Los límites»
entre el uno y el dos
que es como decir entre tú y yo
existe un número infinito de líneas y cifras
que tienden a ser tú sin serlo
entre el mundo y yo
existen paralelos y grados
que tienden a ser mundo y no son el mundo
y yo tendiendo a ser el uno sin serlo
y yo tendiendo
signo lingüístico acércate bien y dime
en el significante de las cosas que sé
dónde se fue el significado
y yo tendiendo
intentando que las cosas tiendan a ser
pero
tendida.

85

El gran hallazgo del poema es –sin duda– los juegos con el verbo *tender* y sus significados.

El lenguaje *tiende* porque desdobra y extiende (como la ropa mojada al sol); pero también porque nunca alcanza el objetivo hacia el que se dirige (decir la cosa). Propende hacia él, lo alarga, nos lo aproxima pero lo mantiene suspendido, tal vez apoyado en dos o más puntos, para que lo crucemos sin lograr tenerlo (como quien tiende un puente o una cuerda que une y separa a la vez). Por último, como a la protagonista en los últimos versos, las palabras pueden echarnos al suelo de un golpe, tumbarnos porque se tienen las ilusiones pero las trampas o las emboscadas (que nadie se olvide) se tienden. Tanta tendencia a tender tumba –«pero tendida»– porque tendidas salimos de la vida y la vida no es más que una tendencia a su reverso: la muerte.

Esa constante reubicación en la tendencia perpetua, cuando las cosas no se alcanzan o se saben tan sólo –o tan mucho– como un efecto de la tendencia de las palabras, entonces

[...] las verdades no son *una usted los puntos numerados*
para hallar la figura del siguiente dibujo

y estoy citando otros versos del poemario de María Eloy-García, concretamente de «La ranura», que concluyen: «la verdad es que el dibujo es/ invéntelo».

Inventémoslo. Y por los paisajes de esta inversión en la invención en verso transitamos esta mañana: la identidad –iterativa, oximorónica, diferente, diferida...– es: invéntenla. Pero resístanse a calcar sin más los dibujos establecidos (por las líneas de puntos que no trazamos y nos imbuyen a reseguir ciegamente, como si fueran las propias). En eso insiste –y

en catalán (ganadora del Premi Amadeu Oller, 2006)– la cuarta y última invitada de esta conferencia tan polifónica. Cito (Calafell, 2006: 24):

Organismes cibernètics que no reconeixeran
el jardí de l'edèn darrera els gratacels
de la ironia, la mort i la perversitat del cos
que excedeix sempre els seus límits,
que és semblant però diferent,
resultat d'interaccions constants,
un producte social que alguns escolliran
per fer estudis de mercat –de mercat!–
traçant divisions inexistents,
i un grup seran els homes, l'altre les dones
(es venera el dualisme d'uns gèneres artificials)
–i què farem amb els qui habiten la frontera,
què direm a Venus Boyz o Murray Hill?
Podries proposar reformar les bases
i distingir la gent segons les pigues de l'escot,
la fermesa a les natges, la manera de besar,
l'accent a les parpelles o l'elegància de les mans,
sabent que ens transvestim a cada instant.

¿Qué dice el cuerpo que no se puede amordazar de ningún modo? ¿Cuál es su verso y su reverso? ¿Cuándo es perverso? ¿Y para quién? ¿Qué dicción de la materia corporizada en acción logra escapar siempre –en su iteración– a los calcos y a los límites de lo establecido?

86

En *Poètiques del cos*, Mireia Calafell (Barcelona, 1980) convierte el cuerpo en protagonista de las batallas identitarias nunca cumplidas. No en vano la primera parte se abre con el significativo epígrafe de Barbara Kruger: «Your Body is a Battleground» y su itinerario –invitación a lo subversivo– desemboca en la experiencia amorosa (Calafell, 2006: 27-28):

[...] per provocar perills, per ser més tu que mai:
de saltar tan alt les normes
arribaràs volant on et proposis,
esquerdaràs el mur de la veritat,
esfondraràs les lleis de la desídia,
faràs l'amor com mai l'has fet abans.

Así, los cinco textos que conforman la segunda parte, cada uno a su modo y siguiendo estrategias distintas, dibujan la tendencia a decir lo indecible de la relación amoroso-sexual en la escritura del verso, la que vuelve y revuelve al yo, al tú, al nosotros/as. La poética del cuerpo de la escritura sabe que el cuerpo es cuando se escribe, por tanto es en el mismo instante en que deja de ser para ser otro cuerpo –lenguaje– representación, ausencia (Calafell, 2006: 33):

Escric per a llegir-te. I devorar-te.
Per vèncer la distància que ha imposat l'atzar,
per convertir-te en mot i proposar deliris
amagant-nos del món sota els rellotges

i recitar després els versos
que ens confondran en l'abraçada.

Escric per escoltar-te. I retenir-te.
Però no hi ets i ja te'n vas.

Tal vez porque las palabras y los cuerpos comparten el presentarse con la ausencia a cuestas: son en la representación y, por tanto, exigen –por un lado– una lectura que será siempre una mala lectura, porque su significado estará en otra parte (la maldita tendencia), en ese otro lugar donde se dirán distintos. Y habrá que volver a leerlos porque, eso sí irremediablemente, por otro lado, –las palabras y los cuerpos– los *textos* exigen un acto de amor.

■ BIBLIOGRAFÍA

CALAFELL, M. (2006): *Poètiques del cos*, Barcelona, Galerada.

ELOY-GARCÍA, M. (2007): *Cuánto dura cuanto*, Granada, El Gaviero ediciones.

KUREISHI, H. (2004): *El cuerpo*, traducción de Roberto Frías, Barcelona, Anagrama (2002).

PARRA, J. (2007): *La hora azul*, Madrid, Visor.

PERI ROSSI, C. (2007): *Habitación de hotel*, Barcelona, Plaza Janés.

II. MESAS REDONDAS

88

■ LAS IDENTIDADES SEXUALES EN LA CIENCIA Y LA SALUD

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO Y LA REPRESENTACIÓN DE LA MATERNIDAD EN LA ADOLESCENCIA

MARÍA ANGÉLICA CARVALLO LÓPEZ Y AMPARO MORENO HERNÁNDEZ

*Dpto. de Psicología Evolutiva y de la Educación
Universidad Autónoma de Madrid*

■ RESUMEN

En la construcción de la identidad, desempeña un papel central nuestra clasificación como mujeres y hombres. Y dentro de la identidad femenina, en particular, la función maternal se ha utilizado como espejo de nuestras características distintivas. En relación con el ciclo vital, la adolescencia constituye un momento clave de redefinición de la identidad en diversos aspectos, entre los que se incluyen de manera destacada los relacionados con el sistema sexo-género. Estas premisas nos condujeron a interesarnos por las visiones de las adolescentes sobre algunos aspectos relacionados con la maternidad. De este modo, a partir del debate acerca de la maternidad como una construcción biológica, psicológica, social y cultural (Moreno 2000), llevamos a cabo un estudio exploratorio en el que se analizaban las representaciones de la maternidad de un grupo de chicas adolescentes. Nuestros objetivos se centraron en: *a)* conocer las ideas de las adolescentes acerca de la maternidad; *b)* conocer la percepción de las adolescentes acerca de la cotidianidad de una madre y *c)* profundizar en el significado de la maternidad adolescente. Nos interesaba principalmente indagar en el proceso mediante el cual las ideas, creencias y prejuicios que rodean las concepciones en cuanto a la identidad, el papel social y el grado de participación femenino se transmiten socialmente a la adolescente mujer bajo el influjo y el poder de la tradición patriarcal.

Las participantes en el estudio fueron 45 chicas madrileñas entre 15 y 16 años. A través de dramatizaciones y entrevistas grupales se recogieron descripciones sobre el papel de madre, la maternidad, la experiencia directa en la relación madre-hija y la experiencia ficticia de una maternidad adolescente. Los resultados concluyen que las adolescentes desempeñan un papel activo en la construcción de sus concepciones maternas. Nuestro grupo mostró una valoración alta del papel de la maternidad en la identidad femenina, una concepción romántica de la maternidad como concepto general, al tiempo que no dejaron de subrayar los rasgos negativos del ejercicio cotidiano de la maternidad y de las relaciones entre madres e hijas. Igualmente, observamos cómo las adolescentes se debaten entre la negociación de un modelo tradicional de maternidad y la búsqueda de un modelo más abierto e igualitario, donde las relaciones de género se reconstruyen continuamente y recuperan su importancia. Por último, respecto al sistema educativo, se vivencia la ausencia de un espacio propio de reflexión de estas ideas en el área del currículum y por tanto de una confrontación gradual de la mujer adolescente en una etapa crucial de la vida para el desarrollo de su concepto y autonomía.

■ EL DESARROLLO DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO Y LAS REPRESENTACIONES DE LA MATERNIDAD EN LA ADOLESCENCIA

El desarrollo de la identidad de género

Una de las dimensiones fundamentales respecto a la cual nos definimos las personas es el sistema sexo/género: ser mujer, ser hombre. Las nociones de sexo y de género revisten más complejidad de la que se pueda suponer. Aunque no sea pertinente entrar aquí en distinciones, basta sólo recordar que existe un sexo anatómico, genital... así como diferentes formas de conceptualizar el género (un rasgo, un estilo, una forma de actuar) y de numerar los géneros: ¿dos, tres, cinco?

En relación con nuestra investigación, nos resulta útil distinguir entre identidad sexual e identidad de género. *La identidad sexual* sería el juicio sobre la propia figura corporal (mujer-hombre), basado en características biológicas (genitales, figura corporal). Por su lado, *la identidad de género* se basaría en el juicio de auto-clasificación como mujer-hombre en relación con aspectos que a lo largo de la historia han ido conformando culturalmente a la mujer y el hombre. De forma más extensa, esta identidad de género sería el «resultado de un proceso evolutivo por el que se interiorizan las expectativas y normas sociales relativas al dimorfismo sexual, y hace referencia al sentido psicológico del individuo de ser varón o mujer con los comportamientos sociales y psicológicos que la sociedad designa como masculinos o femeninos» (Martínez Benlloch y Bonilla, 2000: 90).

La construcción de la identidad de género, como proceso personal y grupal, se inicia en el nacimiento y podríamos decir que continúa durante toda la vida. Antes del nacimiento, ya existe en los progenitores el deseo de conocer el sexo del bebé y un conjunto de expectativas y creencias ligadas a su supuesto género que se plasman en dichos populares, por ejemplo, «Si tiene la tripa más redonda, entonces será niña...». La frecuencia de la pregunta «¿Qué ha sido, niño o niña?» y el hecho de que, en los 20 minutos posteriores al nacimiento, el 82% de los comentarios sobre el bebé se refieran a su sexo nos dan una idea de la relevancia de esta clasificación. Será fundamentalmente durante la infancia cuando niñas y niños aprendan sobre identidad sexual y de género y al mismo tiempo incorporen los estereotipos sobre los papeles de género femenino y masculino. Posteriormente, la adolescencia se erige en un momento crucial ya que, en su seno, se produce una reelaboración de la definición con respecto al género, unida al proceso de desarrollo de la identidad personal.

En el caso de la identidad femenina, su definición ha venido ligada al ejercicio de la maternidad. Los rasgos supuestos de las mujeres son un espejo de los rasgos supuestos de las madres: la importancia de las relaciones afectivas, la interdependencia, la empatía, la ética del cuidado elaborada por Gilligan. Por esta razón, entre otras, nos ha interesado conocer cómo se representan la maternidad nuestras jóvenes.

Las representaciones de la maternidad

Como cualquier hecho central de la vida humana, la maternidad ha ocupado la reflexión de estudiosos y legos a lo largo de toda nuestra historia. Esta reflexión ha tomado, en la mayoría de las ocasiones, la forma de consejos sobre cómo las mujeres –madres actuales

o futuras— deben desempeñar este papel de forma óptima. En tiempos más recientes, fundamentalmente desde los años sesenta y setenta y con anterioridad (S. de Beauvoir, 1949), la maternidad ha continuado siendo objeto de análisis por parte de diversas disciplinas científicas —sociología, psicología, antropología, economía, medicina, biología, etc.— y por parte de movimientos sociopolíticos —muy notablemente, los feministas— con la consiguiente proliferación de publicaciones actuales sobre el tema (D'Amelia, 1997; Beck y Beck-Gernsheim, 2001; Cirillo, 2002; Everingham, 1997; Fernández Montraveta y otros, 2000; Hays, 1998; Lozano, 2000; Paterna y Martínez, 2005; Roiphe, 1996; Tubert, 1996). Por tanto, no podemos afirmar que la cuestión tenga características de novedad pero sí que se encuentra de plena actualidad, con el mantenimiento de problemas clásicos y la aparición de nuevas perspectivas y cuestiones.

En un trabajo nuestro anterior (Moreno, 2000), señalamos cuatro cuestiones fundamentales en torno a las cuales giran la mayor parte de las reflexiones en el análisis de las representaciones maternas:

1. *La identidad femenina y la maternidad*

La maternidad se ha visto como la única vía o una vía obligatoria de realización de las mujeres y como parte importante de la conformación de la identidad femenina. Así, el estereotipo femenino -personas afectuosas, bondadosas, generosas y atentas a las necesidades de los demás- se corresponde con lo que serían los papeles de madre y esposa. Ser mujer y ser madre se convierten así en conceptos equivalentes.

2. *La maternidad idealizada y las maternidades reales*

La maternidad ha sido igualmente sinónimo en nuestra cultura de realización, competencia, serenidad, equilibrio, estabilidad de pareja. Ya desde el embarazo las mujeres deben adecuarse al estereotipo de mujer feliz que jamás estuvo tan hermosa. Sin embargo, como afirma Hidalgo (1998:161-180) frente a la visión romántica que considera la maternidad y la paternidad como motivos de consolidación, estabilidad y culminación de las relaciones de la pareja y de la vida adulta, estos procesos pueden al mismo tiempo considerarse como desencadenantes de cambios, tensiones y redefiniciones de la propia vida, de la identidad y de las relaciones personales significativas.

3. *Los estereotipos de la «buena» y la «mala» madre*

Al hecho de «ser madre» se le añade el «deber ser» en los comportamientos estereotipados de «buena y mala madre», como polaridades y ambivalencias que definen las cualidades de los papeles representados. Swigart (1991:6-7) describe la imagen de la buena madre como la que quiere lo mejor para sus hijos, disfruta de su cuidado y satisface con disponibilidad todas las necesidades de éstos ya que criarlos le resulta natural y placentero, no requiere disciplina ni autosacrificio y no hay cabida para el aburrimiento. Mientras que la mala madre es una mujer aburrída de sus hijos, distante y ensimismada, que no conoce sus necesidades ni les proporciona la satisfacción suficiente, causándole daños y desequilibrios. En el camino de conformarse al ideal de buena madre, las mujeres no han estado solas. Como reza el título de un magnífico libro —*Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres* (Ehrenreich y English, 1990)—, éstas han contado con la inestimable ayuda de médicos, psicólogos, filósofos, la mayor parte, varones.

4. *El comportamiento maternal «instintivo» y los diversos comportamientos maternos*

La conducta ideal de la madre ha recibido el calificativo de natural. Sin duda, existe en las crías de nuestra especie y otras especies, la necesidad de establecer vínculos con adultos de tal manera que se asegure su supervivencia. Está claro además que gran parte de los progenitores experimenta una fuerte respuesta emocional ante sus retoños. Pero, como afirma Hays (1998: 38) sobre esta base «natural hay capa sobre capa de elaboración y reforzamiento socialmente construido».

Así, cuando utilizamos la palabra maternidad, podemos pensar que con ella estamos aludiendo exclusivamente a un concepto definido en términos biológicos —el hecho de engendrar, dar a luz y criar un hijo— y que esta caracterización se aplica de igual manera a todas las hembras de las distintas especies que cumplen o han cumplido esta función reproductora. Es decir, damos por sentado que el significado de maternidad no varía dependiendo de las diferentes circunstancias en que se realiza la función de ser madre. Sin embargo, la maternidad es al mismo tiempo una categoría fruto de una construcción social y, por tanto, el término maternidad albergará realidades diversas de acuerdo con el periodo histórico, la cultura o la clase social en que nos situemos. El famoso libro de E. Badinter (1991), *¿Existe el amor maternal?*, trata de ser una historia del amor maternal de los siglos xvii al xx en Francia. En él se recogen actitudes y calidades de amor muy diversas, que según la autora, «van del más al menos, pasando por nada o casi nada» (Badinter: 14). Esto le lleva a concluir que el instinto maternal es un mito dada la ausencia de una conducta universal y necesaria de la madre.

Diversas autoras han tratado este polémico concepto de instinto maternal desde diferentes perspectivas y un buen número de ellas han llegado a la conclusión de que no existe esa conducta universal, ahistórica y necesaria de la madre (véase Fernández Monraveta, Monreal, Moreno y Soto, 2000).

92

Las representaciones de la maternidad en la adolescencia

Tal como hemos afirmado anteriormente, en la adolescencia se lleva a cabo una reelaboración de la identidad de género y, en relación con ello las adolescentes comienzan a plantearse de forma más explícita cuestiones sobre la maternidad. Sin embargo, el pensamiento adolescente en relación con sus concepciones maternas ha sido escasamente investigado, habida cuenta de su relevancia personal y social. Resumimos a continuación los estudios más vinculados a nuestro trabajo.

Prendergast y Prout (1980) entrevistan a chicas adolescentes británicas de 15 años de clase trabajadora con el fin de explorar y describir la relación existente entre el poder de las normas sociales acerca de la maternidad y el conocimiento o las ideas que las chicas tienen al respecto. Hallan que las chicas intentan negociar y resolver por sí mismas las contradicciones entre el conocimiento estereotipado de la maternidad y su conocimiento experimentado en forma directa. Así, encuentran diferencias significativas entre la visión ideal de la maternidad que mantienen las adolescentes y la descripción de la vida de su propia madre, más realista y bastante negativa. Por su parte, Ex y Janssens (2000) investigaron las dimensiones conceptuales a través de las cuales un grupo de adolescentes y jóvenes (16-22 años) holandesas conciben la maternidad y también cómo se ven las propias chicas como madres

potenciales. Hallaron cuatro categorías conceptuales definitorias de la maternidad, dos de ellas centradas en las capacidades de las madres –sensibilidad y respuesta ante las criaturas- y dos más ligadas a la madre como mujer y persona por sí misma –actitud autoasertiva y capacidades relacionales. Encontraron diferencias debidas a la edad y al nivel educativo. Así, a menor edad y menor nivel educativo, se pone más el acento en las capacidades de las madres centradas en los hijos mientras mayor edad y nivel educativo significa mayor acento en no perder la autonomía. Por otro lado, aunque las chicas se percibían como menos tradicionales, más asertivas y con más capacidades de relación, el estudio reveló un dato, no por esperado menos relevante, la imagen de las hijas como madres potenciales se asocia más con la percepción de su propia madre que con una imagen ideal de maternidad.

Amórtegui y Moreno (2003) realizaron un estudio en el que se entrevistó individualmente a chicas adolescentes (15,16,17 años) colombianas de diferentes niveles socioeconómicos sobre sus ideas de la maternidad y la paternidad. Las preguntas realizadas se centran en los núcleos ya comentados anteriormente (Moreno, 2000). Les interesaba observar la cercanía de las concepciones adolescentes a un modelo más «tradicional» o un modelo más «crítico» de maternidad. El modelo tradicional afirmaría la existencia del instinto maternal, la equivalencia entre ser mujer y madre, el ejercicio intensivo de la maternidad aún a costa de los intereses de la persona y la felicidad innegable de ser madre. El modelo crítico contempla la maternidad como una opción, niega el carácter instintivo de la maternidad y observa la tarea de ser madre como fuente de alegrías y también sinsabores. Los resultados mostraron una mayor presencia del modelo «tradicional» (72 %) frente al modelo «crítico» (28 %). El modelo tradicional contó con más apoyo en el nivel socioeconómico bajo.

93

Por otro lado, en relación con la *maternidad adolescente*, es llamativo el énfasis existente en los estudios de incidencia al contabilizar los hechos consumados como: embarazos (deseados-no deseados), interrupciones voluntarias (IVES) o abortos (en general) en el colectivo que nos ocupa. Entre algunos de los estudios realizados en Madrid sobre maternidad adolescente, Martín (1992: 7) afirma que el embarazo se concibe como «un acontecimiento accidental e imprevisto» con grandes repercusiones y costes emocionales y sociales que son motivo de preocupación. Y refiere como elemento causal fundamental: «la ausencia de una educación precisa e integral que contemple todos los aspectos relacionados con la sexualidad». De la Cruz (2002) apunta que los embarazos no deseados no son exclusivos de la adolescencia y afirma que el problema debe enfocarse en la etapa adolescente más allá de la capacidad reproductiva en el conjunto de un planteamiento más amplio que implica considerar otros cambios que afectan tanto a su cuerpo como a su modo de pensar, de relacionarse y su propia identidad.

En este mismo sentido, López (2000) asevera la complejidad de las causas del embarazo no deseado. Afirma que las causas están asociadas con los planteamientos contradictorios que la sociedad ofrece a nuestros adolescentes, a los que permite, incita y sobreestimula mientras, paralelamente, les niega informaciones y ayudas. Además están las características de los propios adolescentes: que tienden a asumir riesgos, minusvalorar lo que dicen las figuras adultas, acceder a la presión grupal y experimentar nuevas vivencias. Escario (1994), al profundizar en el tema desde una perspectiva de redefinición de las políticas hacia las mujeres jóvenes, constata que el embarazo no deseado es cada vez más un problema que afecta al desarrollo educativo, la vida familiar y social de las adolescentes. También considera que la confluencia del desfase entre el proceso de maduración sexual (cada vez más

temprano en España y en el mundo), la adquisición de independencia de la tutela familiar aunado al logro cada vez más tardío de autosuficiencia económica, son los detonantes de este acontecimiento. Por nuestra parte, subrayaríamos, primero, la fuerte relación entre las condiciones socioeconómicas y la posibilidad de embarazo y maternidad adolescente, y, segundo, el cambio de una interpretación de la paternidad-maternidad adolescente desde un modelo muy negativo, de «déficit», a un modelo más equilibrado (Coleman y Hendry, 2003).

El presente estudio asume la importancia que tiene para la vida presente y futura de las adolescentes y jóvenes mujeres, tomar posición frente a planteamientos ante los que se ven expuestas, sin contar con mecanismos que favorezcan la autorreflexión y el conocimiento de sí mismas a lo largo de su desarrollo como personas. Pretendemos así, revelar sus concepciones maternas y los aspectos relacionados de identidad y estereotipos de género.

Desde esta perspectiva, nos planteamos un conjunto de objetivos generales y otros más específicos.

Objetivos generales

1. Estudiar el proceso de construcción, interiorización y reproducción del comportamiento maternal en las mujeres adolescentes y jóvenes españolas.
2. Conocer sus ideas y representaciones maternas.
3. Analizar la relación existente entre el modelo maternal de la propia madre y la construcción de su modelo personal de maternidad.
4. Investigar la valoración de los comportamientos maternos diferentes a los culturalmente establecidos en la sociedad.
5. Estudiar la importancia o no que las mujeres adolescentes y jóvenes conceden a la maternidad como rasgo o componente «fundamental» de su identidad femenina.

94

Objetivos específicos

1. Conocer las metas más valoradas por las adolescentes y jóvenes españolas.
2. Analizar la valoración que otorgan las hijas a la función maternal de sus madres.
3. Explorar la correspondencia o no de las mujeres adolescentes y jóvenes con el modelo maternal normativo establecido socialmente.
4. Relacionar el modelo maternal normativo tradicional de maternidad con nuevos modelos emergentes.

■ HIPÓTESIS TENTATIVAS

Elaboramos asimismo un conjunto de hipótesis tentativas en virtud de nuestra reflexión teórica y los anteriores trabajos empíricos. Estas hipótesis fueron:

- A) El modelo normativo de maternidad adecuado al ejercicio de la «buena madre» prevalece en el imaginario de las mujeres adolescentes y jóvenes por reforzamiento socio-cultural.

- B) El comportamiento maternal instintivo como conducta universal inherente a la mujer forma parte de la socialización temprana.
- C) El ejercicio de la función maternal de la propia madre, como experiencia directa, constituye el contexto auto referencial de construcción de la identidad y futura maternidad para las hijas.
- D) La maternidad es una entre otras metas de las mujeres adolescentes y jóvenes españolas.
- E) La concepción maternal idealizada y sus prácticas son fuente de conflictos y frustración en el desarrollo general de las otras metas de la vida de las mujeres.

■ MÉTODO

1. Participantes

La muestra del estudio estuvo constituida por un total de 45 chicas entre 15 y 16 años, estudiantes de 3º y 4º de la ESO, de 4 institutos situados en la localidad de Madrid. Las participantes, en su mayoría, vivían con sus padres y correspondían a un nivel social medio.

2. Procedimiento

Como punto de partida consideramos el acto narrativo como una herramienta de acceso al conocimiento. Tal como expresa Bruner (1997:15): «Es a través de nuestras propias narraciones como principalmente construimos una versión de nosotros mismos en el mundo, y es a través de sus narraciones como una cultura ofrece modelos de identidad y acción a sus miembros».

Para el análisis de los datos, se observaron las grabaciones de las escenas dramatizadas y de las entrevistas, se transcribieron y se procedió a realizar un análisis cualitativo de las mismas.

95

■ ANÁLISIS DE RESULTADOS

Para la estructuración de los datos se tomaron como referencia las diversas cuestiones teóricas en torno a la maternidad expresadas en relación con seis bloques o núcleos temáticos:

- a) Metas de las adolescentes. Identidad femenina y maternidad.
- b) Ser madre.
- c) Concepto de maternidad.
- d) Relación madre-hija.
- e) Adolescencia y maternidad.
- f) Formación de la identidad de género y estereotipos de género.

■ DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Las adolescentes consideran la vida de una madre, en principio, en relación con la propia experiencia directa con sus madres y resaltan sus aspectos funcionales negativos. En sus descripciones de la misma, no distinguen claramente el ser del quehacer: la madre es madre en cuanto cuida, cría, educa y está en la casa con sus hijos. Esto responde al modelo tradicional de maternidad adecuado al estilo de la buena madre y a su carga moralizante. Según esto, una madre es en cuanto hace... una madre hace en cuanto es. El dilema se plantea en las chicas al pretender equilibrar los costes físicos, emocionales y psicológicos, que sobrepasan generalmente a la mujer, en aras de la calidad del cuidado, como expresión principal del papel materno.

Al indagar en su concepto personal sobre la maternidad (en abstracto) observamos la magnificación del concepto: la maternidad con su significado ideal y romántico asociado al hecho natural de la procreación que se concibe como un destino muy probable para la mujer. Por otra parte, les resulta un acontecimiento ajeno y extraño, lo que nos remite a plantearnos su proceso personal de maduración física y psicológica y a cuestionarnos las razones por las que se da una escasa o inexistente reflexión sobre el tema, especialmente, al considerar las diversas instituciones sociales que conforman su socialización. Sau (1995) nos sugiere el debate sobre una maternidad entendida no biológicamente sino trascendida por lo económico, político, social, etc. Plantea el aspecto vanguardista del futuro de la mujer, al promover e instaurar la maternidad como un hecho psico-socio-cultural trascendente, a partir de una socialización que no tenga como única medida la condición dominante del padre. Las mujeres deben darse un nombre, hay que trascender la esencia de la existencia: ser sujeto de derecho, ser sujetos históricos, ser agentes socio-culturales. Apropiarse de temas como la división del trabajo, la coeducación, el sistema de representaciones y la igualdad son fundamentales. Así como favorecer el cuestionamiento de las ideas de las generaciones más jóvenes donde se encuentran las miradas reales y las connotaciones ideales.

96

A partir de la confrontación entre la experiencia de la madre real y su concepto ideal y romántico de la maternidad en las chicas del estudio, nos preguntamos: ¿dónde queda la madre real? Y esto expresa, por una parte, la paradoja entre las experiencias directas y los estereotipos que muchas veces tienden a contradecirse o a reforzarse. Estos estereotipos, tal como son reflejados por las participantes, se mantienen latentes en la cultura y subyacen a los pensamientos, actitudes y comportamientos en general. Por lo que terminan instalándose insistentemente en lo más profundo de su estructura psicológica personal y se ven fortalecidos por los acuerdos o normas sociales.

Tal como podemos notar, las chicas persisten en negociar y renegociar activamente sus ideas y exponen así cómo se construyen determinados conceptos sociales, especialmente, sus concepciones maternas y cómo se puede o no sobrevivir o adherirse a ellas. Estos conceptos no pueden entenderse, como meros constructos e ideas sueltas y etéreas; ya que, en gran medida, se ordenan y se explican dentro de la dinámica de la vida social que se comparte y proporcionan un mayor sentido a la interacción humana.

Al favorecer que las chicas se detengan en el planteamiento de sus metas personales y en la expresión de los aspectos que las hacen específicamente femeninas, encontramos que éstas piensan en la maternidad como una meta importante (aupada social y culturalmente), y como en un rasgo posible de la identidad femenina en su vida adulta. Pero, sin

embargo, señalan que no es la única vía para desarrollarse como persona. Ni lo que las identifica de por sí como mujeres. Ya que no ser madre puede constituir también una opción para las que así lo desean, o se sientan condicionadas externamente a ello. En este sentido, experimentan también una contradicción al relativizar en sus argumentos la aprobación o desaprobación de la no maternidad, lo cual revela cómo se vive esta situación socialmente. Y aunque confirman de manera generalizada que: «Sería bonito y posible ser madre», también mencionan que existe un abanico de posibilidades más amplio para vivenciar su ser en el mundo, integrado por la participación activa en el trabajo, el estudio y el logro de su independencia personal.

Ratificamos además a la luz de sus respuestas que la maternidad y su ejercicio signan las relaciones que se desarrollan entre la mujer-madre y la mujer-hija, la mujer-madre y los distintos personajes de su grupo familiar y de su entorno social. Aquí las relaciones de «oposición» o «aproximación» se traducen como el producto de las fricciones entre madre e hija en el vivir diario y como respuesta a las pautas del cuidado y de atención. Dicho esquema de relaciones se asume «naturalmente» por cada uno de los personajes dentro del escenario social que así lo impone.

La confirmación hecha por las chicas en torno a la ausencia de un planteamiento previo sobre la maternidad, algo «demasiado complicado y sorprendente» que sólo consideraría una mujer adulta, nos insta a debatir en relación con los contextos sociales y los mecanismos o instrumentos utilizados para transmitir de manera inconsciente, sutil o solapada ciertos mensajes que rodean las concepciones maternas y la formación de la identidad de género. Esto representa el aporte más genuino que hace esta población de estudio: ¿Por qué no hablar de las estructuras de poder existentes en nuestra sociedad que predisponen al hombre y a la mujer a ser y a hacer de determinada manera desde muy temprana edad? ¿Por qué no compartir con los y las adolescentes acerca de sus pautas de comportamiento sexual? Pero, antes de eso, profundizar acerca de: ¿cómo perciben su sexualidad y cómo expresan su erótica? Y no solamente cuando se embarazan (ellas) o embarazan (ellos). ¿Por qué no plantearnos qué permite que hombres y mujeres sean desiguales en la distribución del trabajo, en las tareas públicas y privadas? ¿Por qué persistimos en la exaltación del mito de la buena madre, cuando ésta no representa a la mujer, ni la describe sino que generalmente la aliena? Y, finalmente, ¿cómo podemos transmitir desde pequeños a niños y niñas lo valioso de su sexo y de su género? ¿Cuáles son sus posibilidades y limitaciones personales y peculiares? ¿Qué expectativas sociales se manifiestan ante la riqueza de su presencia y participación en el mundo social en el que conviven? En definitiva, la cosmovisión de la vida de una madre, vista por las adolescentes, nos remite a la cosmovisión de la vida de un ser humano, con independencia de si es hombre o mujer.

97

■ BIBLIOGRAFÍA

- D'AMELIA, M. (coord.) (1997): *Storia della maternità*, Roma, Laterza.
- AMÓRTEGUI, P. y A. MORENO (tesis) (2003). *Conceptualizaciones de la maternidad y la paternidad en adolescentes colombianas*.
- BADINTER, E. (1991): *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos xvii al xx*, Barcelona, Paidós.

- BEAUVOIR, S. DE (1949): *El segundo sexo*. Buenos Aires, Ediciones Siglo xx, 1970.
- BECK, U. Y E. BECK-GERNSHEIM (2001): *El normal caos del amor: las nuevas formas de relación amorosa*. Barcelona, Paidós.
- BRUNER, J. (1997): *La educación, puerta de la cultura*, Madrid, Visor.
- CIRILLO, L. (2002): *Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- COLEMAN, J. y L. HENDRY (2003): *Psicología de la adolescencia*, Madrid, Morata.
- DE LA CRUZ, C. (2002): *Situaciones embarazosas. Claves para situarse y prevenir embarazos no deseados*, Madrid, Consejo de la Juventud.
- EHRENREICH, B. y D. ENGLISH (1990): *Por su propio bien*, Madrid, Taurus.
- ESCARIO, P. (1994): *Embarazo en adolescentes*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- EVERINGHAM, C. (1997): *Maternidad, autonomía y dependencia: un estudio desde la Psicología*, Madrid, Narcea.
- EX, C. y J. JANSSENS (2000): «Young females images of motherhood», *Sex Roles*, 43, 865-890.
- FERNÁNDEZ MONTRAVETA, C. y otros (2000): *Las representaciones de la maternidad. Debates teóricos y repercusiones sociales*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Ediciones de la UAM.
- HAYS, S. (1998): *Las contradicciones culturales de la maternidad*, Barcelona, Paidós.
- HIDALGO, M. (1998): «Transición a la maternidad y a la paternidad», en: RODRIGO, M. y J. PALACIOS (coords.) (1998): *Familia y desarrollo humano*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 161-180.
- LÓPEZ, F. (2000): «Intervención en la sexualidad infantil y adolescente», en: FERNÁNDEZ, J. (coord.) (2000): *Intervención en los Ámbitos de la Sexología y de la Generología*. Madrid, -Pirámide, pp. 81-107.
- LOZANO, M. (2000): *Las imágenes de la maternidad. El imaginario social de la maternidad en Occidente desde sus orígenes hasta la cultura de masas*, Alcalá de Henares, Centro Asesor de la Mujer.
- MARTÍN, C. (1992): *Embarazo, aborto y maternidad entre las adolescentes de la Comunidad de Madrid*, Madrid, Ed. Comunidad de Madrid.
- MARTÍNEZ BENLLOCH, I. Y A. BONILLA. (2000): *Sistema sexo-género, identidades y construcción de la subjetividad*, Valencia, Universidad de Valencia.
- MORENO, A. (2000): «Los debates sobre la maternidad», en: FERNÁNDEZ MONTRAVETA, C. y otros (2000): *Las Representaciones de la Maternidad. Debates teóricos y repercusiones sociales*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Ediciones de la UAM, pp. 1-9.
- PATERNA, C. y C. MARTÍNEZ. (2005): *La maternidad hoy: claves y encrucijadas*, Madrid, Minerva Ediciones.
- PRENDERGAST, S. y A. PROUT. (1980): «What Will I Do? Teenage Girls and the Construction of Motherhood», *Sociological Review*, 28 (3), 517-535.
- ROIPEHE, A. (1996): *A Mother's Eye. Motherhood and Feminism*, Londres, Virago.
- SAU, V. (1995): *El vacío de la maternidad: madre no hay más que ninguna*, Barcelona, Icaria.
- SWIGART, J. (1991): *The Myth of the Good Mother*, Nueva York, Doubleday.
- TUBERT, S. (1996): *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra.

IDENTIDADES SEXUALES EN LA CIENCIA Y LA SALUD

DRA. CARME VALLS-LLOBET

Directora del Programa Dona, Salut i Qualitat de Vida del CAPS
(Centre d'Anàlisi i Programes Sanitaris)

El final de Antígona da pie a una paradoja: por un lado, su entierro se corresponderá en adelante con la invisibilidad de las mujeres en la historia del género humano, de donde ha sido excluida, bien porque se las invisibiliza realmente, bien porque se las obliga a permanecer calladas, o bien porque se habla de ellas como transgresoras para castigarlas. Pero, por otra parte, aquí reside su paradoja, al enterrarla viva no se permite verla morir, ver su cadáver. Este ha sido sustraído a nuestros ojos, la muerte no ha sido verificada.

Victoria Sau, 1986

DENTRO DEL CAMPO DE LA MEDICINA y de las Ciencias de la Salud se podría pensar que la identidad sexual se relaciona estrictamente con la Biología, y con las diferencias en el desarrollo del cuerpo de mujeres y hombres, pero la realidad es que tanto la apreciación de la función del cuerpo de las mujeres, su capacidad reproductiva, su papel activo o de mero receptáculo, su sexualidad o su desarrollo cognitivo e intelectual ha sido construido desde la inferioridad o, incluso, desde la invisibilidad de su diferencia, por las ciencias de la salud, o normativizado por leyes y criterios contruidos desde la cultura patriarcal. En el espacio de esta mesa redonda, me centraré en la invisibilidad de las mujeres para la ciencia médica y en la distorsión del entendimiento de la sexualidad de las mujeres.

99

■ INVISIBILIDAD DE LA MUJER COMO SER DIFERENTE PORQUE SÓLO SE LA VE COMO UN NO SER HOMBRE

Un primer grado de invisibilidad es la exclusión sistemática de las mujeres como sujetos de los ensayos clínicos y como componentes de la muestra a estudiar, pero un segundo problema es qué influencia tienen los problemas de género, los estereotipos de género en la salud, y para esto necesita realizar un esfuerzo metodológico y del significado del género y de su impacto sobre la salud. Aunque sexo y género se utilizan a veces como si fueran términos que pueden sustituirse uno al otro, la distinción entre los dos términos es crucial porque el sexo está determinado por la estructura cromosómica en el momento de la concepción y se reserva para referirse a las características biológicas de los seres humanos, en cambio el género es lo que la sociedad y la cultura piensa de las características biológicas diferentes. El género tendrá una profunda influencia en las experiencias vitales y esto no es reducible solamente a las diferencias cromosómicas, es una categoría social cuyas características resultan del acceso controlado socialmente a los recursos y oportunidades, y está determinado socialmente por las actitudes, conductas y valores.

Como ejemplos de problemas de género que pueden influir en la salud podemos tener el de la violencia física o psíquica contra las mujeres que, ampliamente extendida en las capas más profundas de las relaciones humanas tanto domésticas como laborales, de ocio o de convivencia, se traduce en problemas de salud a corto, medio y largo plazo. Esta violencia ha permanecido muchas veces invisible si no se hace el esfuerzo de estudiar sus implicaciones en la salud de mujeres y de hombres. Por otro lado, existe el impacto sobre la salud del papel de cuidadoras que han mantenido las mujeres tradicionalmente. Este papel está socialmente determinado y ha establecido que casi el 75% de los cuidados no remunerados en el hogar está proporcionado por los parientes próximos, los cuales la mayor parte de las veces (dos de cada tres) son mujeres. Este papel de cuidadoras tiene, además, un impacto en las trayectorias y en las carreras profesionales de las mujeres porque limita su evolución personal y condiciona incluso el trabajo que aceptan y realizan.

Precisamente más de la mitad de las mujeres cuidadoras tienen problemas significativos de salud y casi un tercio de ellas entran en su etapa de envejecimiento con serios problemas financieros. Una segunda desviación por género implica el hecho de que las mujeres reclamen más asistencia sanitaria y pidan más atención a su sintomatología y, por lo tanto, el hecho de que masivamente pidan ayuda en los centros de atención primaria conduce a una mayor prescripción de tranquilizantes y sedantes en primera visita sin haber efectuado ninguna prueba diagnóstica. Este sesgo de género en la atención y en la asistencia no tienen ninguna explicación científica y debe ser estudiado desde el punto de vista de los estereotipos de género que atribuyen a las mujeres muchos más problemas psicosomáticos y psicológicos sin entender qué bases sociales y culturales tienen sus demandas.

100

Otro problema que implica relaciones de género sería precisamente el hecho de que los bajos niveles de empleo, de renta, de trabajo, y de recursos (el denominado empoderamiento) que presentan las mujeres condiciona indirectamente problemas de salud tanto porque tienen poco tiempo disponible para el cuidado de ellas mismas como también porque esto conduce a una diferencia en la presentación de síntomas y en la percepción de estos síntomas y en la negociación del tratamiento de sus enfermedades con los médicos. Cuando la sintomatología que se presenta es muy abigarrada y los recursos son escasos existen muchos límites para presentar estos problemas en el acto médico y se producen invisibilidades por falta de valoración de los mismos síntomas.

También es un problema de género la constatación de la denominada paradoja entre muerte y vida (Verbrugue) de mayor esperanza de vida de las mujeres pero en cambio una mayor tasa de enfermedad y de discapacidad. Los análisis de género y salud, y longevidad revelan que las mujeres presentan muchas más enfermedades crónicas incapacitantes, muchas más visitas a los médicos, mucha más prescripción o no prescripción de fármacos utilizados para mejorar su estado de salud sobre todo las situaciones de dolor y de cansancio. Pero en cambio la esperanza de vida de las mujeres es mucho más dilatada en todos los países a igualdad de condiciones económicas.

■ CUANDO EL CUERPO DE LA MUJER SE HACE INVISIBLE PARA ELLA MISMA

No sabemos la percepción que de su cuerpo tenían las mujeres de la antigüedad aunque tenemos las esculturas antiguas incluso de la época neolítica, tanto de las regiones europeas como las encontradas en la zona de Méjico. En ellas, su cuerpo tiene dos claras manifestaciones, los caracteres sexuales secundarios, mamas y vulva ostensibles y claras, y la expresión del embarazo con las barrigas hinchadas y los grandes pechos colgando.

El cuerpo mostrado por el imaginario colectivo era el cuerpo real que cumplía las funciones fisiológicas de la preparación para la reproducción y para el parto. Todavía es un cuerpo que vive cambios de forma inconsciente pero en armonía con las funciones fisiológicas para las que está preparado.

Cuando los pueblos empezaron a guerrear, los cuerpos de las mujeres fueron moneda de trueque o instrumentos de guerra pues sus violaciones infringieron más daño al enemigo. En esta época y durante la edad media también, la belleza física suponía un elemento negativo para las mujeres pues propiciaba el ser compradas como esclavas o poseídas como botín de guerra.

Durante siglos, y sin comprender aún por qué tenían la menstruación o por qué su cuerpo estaba unido a la reproducción, algunas mujeres sabias comprendieron el arte de las plantas medicinales y el influjo benéfico hormonal que puede ejercer muchas plantas.

Seguramente estas mujeres empezaron a entender sus cuerpos y los principios de la farmacopea, pero la mayoría fueron quemadas como brujas por lo que sus conocimientos no llegaron a la nueva generación.

Huérfanas de información la generación de mujeres que vivieron durante el siglo XIX vivieron el principio del alejamiento sistemático de sus cuerpos y de sus vivencias. La medicina oficial absolutamente androcéntrica no entendió ni los síntomas ni los malestares que las mujeres aportaban. Sin posibilidad de expresar ni sus deseos, ni su sexualidad, ni de verbalizar lo que les ocurría, porque los profesionales no las escuchaban, llegaron a concentrar en su cuerpo toda la energía que no podían expresar. Los denominados ataques de histeria fueron la primera manifestación corporal de los bloqueos emocionales y del sufrimiento concentrado en el cuerpo de las mujeres. El cuerpo se volvía rígido y la espalda sufría una contractura en arco con la cabeza y las extremidades formando las dos puntas.

El porqué los primeros psiquiatras lo denominaron histeria, sólo se explica por el predominio femenino de quien lo padecía. De hecho *histerus* es útero en latín. Pero la denominación ha fructificado tanto que durante años cualquier manifestación de las mujeres que se escapara de las *normas establecidas* era denominada histeria —aún ahora las mujeres se califican a sí mismas de histéricas cuando simplemente están agobiadas por todos los trabajos que deben realizar o por seguir los modelos físicos y sociales que les quieren imponer. Michael Foucault (1989) analizó el proceso de histerización del cuerpo de la mujer:

Triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado —calificado y descalificado— como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el cual, por último fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la madre, con su imagen negativa que es la «mujer nerviosa», constituye la forma más visible de esta histerización.

■ EL EROTISMO Y LA SEXUALIDAD FEMENINA

Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan dedicado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como *el secreto*. [...] Hace ya varios cientos de años, fue colocado en el centro de una formidable *petición de saber*. Petición doble, pues estamos constreñidos a saber que pasa con él, mientras se sospecha que él sabe qué es lo que pasa con nosotros. Michael Foucault (1989)

Desde el confesionario hasta el diván del analista la sexualidad sea para reprimirla o para ensalzarla se convierte en el eje de todos los discursos. ¿Pero qué sexualidad? ¿Acaso nadie piensa que haya una o varias formas de vivirla? ¿Acaso alguien puede pensar que la sexualidad de las mujeres pueda tener condicionantes, vivencias y sensaciones diferentes a la masculina? ¿La sexualidad masculina se reduce tan sólo a la manipulación de sus genitales?

La sexualidad femenina, la gran desconocida, ha permanecido invisible, normativizada, encerrada, o envuelta y disimulada bajo siete velos. Ni las danzas más eróticas han logrado desvelar su profunda invisibilidad. La sexualidad de las mujeres ha permanecido oculta durante siglos para ellas mismas y por descontado para el mundo de hombres y de científicos que pretendían conocerla, *explicarla*, *estimularla*, y ponerle normas, para *adecuarla* a la sexualidad masculina.

Todos los expertos y expertas en temas de sexualidad están de acuerdo en que la sexualidad femenina es mucho más compleja que la masculina en estos momentos históricos. Para el psicoanalista Lacan, por ejemplo, no se puede conocer. Sin embargo, existen algunas mujeres que se han atrevido a definir algo más o a descubrir uno de los siete velos que todavía la cubren.

Para la psicóloga Fina Sanz (2007), experta en psicoerotismo:

Una de las características más relevantes que se aprecian en la erótica femenina es su *corporalidad o globalidad*, frente a la genitalización masculina. Estos dos conceptos expresan formas de percibir las sensaciones corporales, aunque pueden extenderse más allá de lo que se entiende por sexual. Supone también una mirada al exterior, una visión del mundo a partir de las propias vivencias e incluso una cierta estructuración mental.

¿La mujer percibe las sensaciones corporales de forma diferente al hombre porque biológicamente sus sentidos tienen una sensibilidad diferente, como expliqué en el primer capítulo del libro *Mujeres y hombres. Salud y diferencias?* Dado que el placer y el deseo sexual se producen en el cerebro, ¿es la diferencia neurológica entre el cerebro masculino y femenino, con muchas más conexiones entre los dos hemisferios entre las mujeres, lo que la hace sentir de forma diferente?

Masters y Johnson fueron la pareja de psiquiatras americanos que describió anatómica y funcionalmente qué pasaba en el orgasmo femenino y masculino y ya descubrió diferencias. El orgasmo femenino después de la excitación tenía una fase de meseta mucho más larga que el masculino, hasta acabar en las pulsiones orgásmicas. Pero además descubrieron que la mujer tenía capacidad de tener varios orgasmos seguidos durante una relación. La mujer multiorgásmica, un buen contraste para los que les interesó considerarla frígida.

También durante una década de los setenta a los ochenta del siglo pasado, se habló de que «no hay mujeres frías sino hombres inexpertos» como si el placer sólo dependiera de

habilidades técnicas o de posturas más o menos complicadas durante el coito. Proliferaron gran cantidad de libros y de artículos en las revistas, sobre *técnicas sexuales modernas* o determinados afrodisíacos. Sin embargo, estoy de acuerdo con Fina Sanz cuando dice que «la capacidad de placer depende de la disponibilidad personal más que del virtuosismo ajeno». Es fácil culpabilizar a las parejas, sean hombres o mujeres cuando no hay deseo propio, ni disponibilidad. Las mujeres necesitan que la relación sexual se acompañe de una cierta afectividad, o como mínimo que las relaciones no sean impuestas por el dominio del *otro*, ni por su deseo, sino que nazca del mutuo deseo.

Hace más de 110 años, una mujer se atrevió a iniciar el recorrido de la exploración sobre el propio erotismo, analizando que, en las mujeres los actos que realizan y lo que sienten y piensan no pueden ir disociados. Me refiero a Lou Andreas Salomé, que en el año 1900 escribía:

En la mujer, ser y obrar coinciden y todas las acciones individuales no son sino un sereno y satisfecho acto de ser en sí mismo y así para la mujer en la vida cuenta lo que es, no ya lo que hace.

En esa diferencia de los sexos radica y se oculta un singular doble aspecto de su relación que convierte a la mujer a la vez en dependiente y en independiente del hombre, como lo es él de ella. La mujer es por ello el ser humano más físico de ambos pues vive mucho más inmediatamente ligada a su propia *phycis* y en ella se evidencia más claramente que toda la vida, incluso la vida espiritual, no es más que una floración, transformada y refinada, de la gran raíz del existir sexualmente condicionado, una sexualidad sublimada por así decirlo.

Y justamente por ello la vida sexual en la mujer aparece en su pleno sentido físico, no como un simple impulso aislado, sino como algo que lo penetra y anima todo, que se identifica con las manifestaciones totales de la mujer y precisamente por ello no se muestra tan localizado, especializado en su empuje como es el caso en el hombre.

103

Quizás esta apreciación sea muy idealista para el mundo actual, que ha querido separar totalmente sexualidad y afectividad, pero en todo caso, abre un camino a la exploración personal del propio deseo, y no invisibiliza ninguna de las sensaciones y pulsiones que sienten muchas mujeres a la hora de expresar su deseo sexual.

■ EL AMOR Y LA AFECTIVIDAD NO HAN SIDO CONTEMPLADOS EN LA CIENCIA

Para la psicóloga Victoria Sau, profesora emérita de Psicología Diferencial (1993: 92):

El amor vive en la clandestinidad a la espera de que la matriz de relaciones humanas cambie. Mientras, los varones viven en el miedo a amar y el temor manifiesto a que las mujeres no les amen. La garantía de ser amados sin necesidad de tener que corresponder es la parte de paradigma que se refiere a lo masculino. Las mujeres, inquietas porque aun amando demasiado no acaban de sentirse correspondidas, no saben qué hacer a menudo con un amor que no produce los efectos deseados y que se les plantea como una ambigüedad: solicitadas para que amen a los hombres, se las critica a la vez por pedirle demasiado a las relaciones con ellos. Esta es la parte del paradigma que se refiere a lo femenino.

El odio corresponde a la barbarie, el amor a la cultura. Pero en un diseño de sociedad tan primario como el patriarcal, el amor se niega o ridiculiza. A pesar de todo es un sentimiento humano por excelencia, del que las mujeres son portadoras y por ello ridiculizadas, así como aquellos varones

capaces de experimentarlo. Perder el miedo al amor es perder el miedo al otro como diferente pero igual en dignidad, en derechos. Es el salto cualitativo que separa un paradigma de otro paradigma. Y en ello estamos.

Para hacer visible la sexualidad femenina, para hacerla comprensible incluso para las mismas mujeres, no se la puede separar de la afectividad y del amor, y la evolución de este capítulo lo demuestra. El yo femenino se construye en relación y con la sexualidad en el nudo gordiano, en el centro de la subjetividad. Quien se lo niegue a sí misma, muere un poco cada día, y no revitaliza sus propias conexiones internas y su propia energía.

José Antonio Marina, Premio Nacional de Ensayo en España, reconoce en su libro *Rompecabezas de la sexualidad* (2002) el papel jugado por las mujeres en dar un nuevo enfoque humano a la sexualidad:

Nos equivocamos al decir que nuestro gran valor es la libertad. No, nuestro gran valor es la autonomía, es decir, la capacidad para elegir nuestro plan de vida y para realizarlo. Ese plan de vida no tiene por qué estar desvinculado. Ciertamente en una relación amorosa yo pierdo parte de mi libertad, pero puedo reforzar mi autonomía, aumentar mis posibilidades, despertar poderes dormidos o embrionarios. Es muy interesante el modo en que algunas pensadoras feministas han reformulado el concepto de autonomía. Sostienen que hay un concepto masculino y otro femenino. La autonomía masculina enfatiza la autosuficiencia y la independencia. Es una autonomía narcisista. La autonomía femenina es una autonomía relacional. No se culmina en la autosuficiencia, sino en la colaboración. «Yo soy quien soy», sería una consigna masculina. «Yo soy quien soy más las relaciones que he establecido», sería la consigna femenina. Por eso sus expectativas sobre la sexualidad son diferentes, por eso, como he repetido tantas veces, la sentimentalización de la sexualidad ha sido invento suyo. Por eso debemos los hombres aprender tanto de ellas.

104

Aunque creo que la gran aportación de la sexualidad femenina no será tan sólo la aportación de la vertiente afectiva o sentimental en las relaciones interpersonales, sino el redescubrimiento del otro como ser humano complejo, con biografía, historia, poesía y matices. Un descubrimiento no limitante del ser humano, sin etiquetas, sin normas, sin prejuicios y sin apriorismos. Sólo así podremos encontrar algún día que es la sexualidad femenina y desvelar uno a uno los siete velos que la cubren y, en parte, la atenazan.

Teresa de Lauretis (2002) nos propone un trabajo común a quien le interese desarrollar y reencontrar políticas públicas y encuentros personales que no limiten el desarrollo de la propia subjetividad sino que la fructifiquen:

A quién interese articular un proyecto común de política de las mujeres a través de nuestras variadas y múltiples diferencias, propongo entonces volver a pensar la subjetividad en una dimensión material en sentido amplio, donde la sexualidad es el nudo central, el lugar en donde lo corpóreo, lo psíquico y lo social se entrecruzan para constituir la subjetividad y los límites del yo... Propongo volver a pensar la subjetividad femenina teniendo en cuenta qué *prácticas* comporta y qué *necesidades* sostiene el deseo cuando obra desde un *cuerpo* de mujer.

Volver a encontrar entre todas las mujeres cuáles son las propias prácticas que nos reconfortan, luchar contra las que nos limitan puede ser un camino para luchar contra la invisibilización de la sexualidad femenina. De hecho, el patriarcado sí conocía y conoce la potencia de la sexualidad femenina, es por ello que todavía se practica la mutilación genital

femenina a 70 millones de mujeres en el mundo. La ablación del clítoris y los labios menores de la vulva es una forma de tortura feroz para abolir cualquier posibilidad de placer entre las mujeres y un eficaz método de control y posesión. En el desarrollado occidente, la mutilación y extirpación del deseo ha sido mental y ha contribuido a la creencia de que la frigidez era esencial en el sexo femenino.

Reencontrar qué necesidades tiene el sostenimiento del deseo es un bello camino para reencontrarnos con la propia subjetividad y para hacerla fructificar.

■ BIBLIOGRAFÍA

ANDREAS-SALOME, M. (1993): *El erotismo*, Lunas, Palma de Mallorca.

FOUCAULT, M. (1989): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.

KUNKEL, S. R. Y R. C. ATCHLEY (1996): «Why gender matters: being female is not the same as not being male», *Am J Prev Med*, Sep-Oct, 12(5), 294-6.

LAURETIS, T. DE (2000): *Diferencias*, Horas y Horas, Cuadernos inacabados, Madrid.

MARINA, J. A. (2002): *El rompecabezas de la sexualidad*, ed. Anagrama, Barcelona.

SANZ, F. (2007): *Psicoerotismo femenino y masculino: para unas relaciones placenteras, autónomas y justas*, Kairos, Barcelona.

SAU, V. (1986): *Ser mujer: el fin de una imagen tradicional*, Icaria, Barcelona.

VALLS-LLOBET, C. (1994): *Hombres y mujeres. Salud y diferencia*, Folio, Barcelona.

— (2006): *Mujeres invisible*, Randon House Mondadori, Debolsillo, Barcelona.

VERBRUGGE, L. M. (1985): «Gender and health: an update on hypotheses and evidence», *Journal Health and Social Behavior*, Sep., 26(3), 156-82.

105

■ LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SEXUAL Y DEL GÉNERO

IDENTIDAD SEXUAL Y COEDUCACIÓN

M^a ROSA LUENGO GONZÁLEZ y PRUDENCIA GUTIÉRREZ ESTEBAN
Grupo GISA. Universidad de Extremadura

AVECES ES DIFÍCIL REFLEXIONAR sobre las cosas que consideras obvias y que normalmente incorporas a tu forma de hacer diaria, por eso preguntarnos sobre la identidad sexual y la coeducación nos suponía un reto más en nuestro trabajo. Pero es más, nos sentimos enseguida obligadas a hacerlo pues al estar impartiendo docencia en la Facultad de Educación de la UEX en Badajoz, y trabajar con las y los futuros maestras y maestros pensamos que serán ellas y ellos los que, en parte, tengan responsabilidad sobre lo que en esto ocurra y nuestro deber sería por tanto intentar formarlos para lo cual ya debemos estar preparadas y qué mejor manera que en este congreso.

Para empezar necesitamos interrogarnos por las dos cuestiones que se plantean en el título: identidad sexual y coeducación. Las primeras preguntas que surgen son: ¿qué es y cómo se forma la identidad sexual de las personas?, ¿qué es la coeducación?, y ¿existe alguna relación entre ellas?

Para responder a la primera pregunta lógicamente debemos mirar a lo que sabemos sobre los niños y las niñas, sobre su evolución y su desarrollo pero lo haremos aplicando la teoría sexo/género.

Esta teoría, surgida de los avances en los estudios feministas de la segunda ola, se explica con la dicotomía sexo/género, en la que el *sexo* es una característica biológica que nos viene dada al nacer, definiendo a las personas como hombre o mujer y diferenciándolas según los rasgos asociados a los órganos sexuales así como la función que cada sexo tiene en la reproducción. El *género* es un principio de organización social, una construcción que incorporamos poco a poco y con un aprendizaje según unos patrones sociales y culturales y contempla actitudes, roles, capacidades, intereses y valores.

Por ello, «hablar de género y estudiar el sistema sexo/género implica tomar la realidad por dos extremos, en un lado las características físicas, las condiciones vitales; en el otro las características históricas, las condiciones sociales» (Izquierdo, 1983).

Por lo tanto, en nuestra sociedad occidental, cuando hablamos de sexo nos referiremos a varón y mujer y cuando hablamos de género lo hacemos con los calificativos de femenino y masculino según unas características y unos roles, asignados por la sociedad, que se fijan en las mentes y son difíciles de cambiar, de manera que, a lo largo de su desarrollo, cada persona va a ir adquiriendo las del grupo que le corresponde. La niña las características de lo femenino y el niño las características de lo masculino. Hay que tener en cuenta también que la posición de género depende del fenómeno de la adscripción. Independientemente de su voluntad cada persona es adscrita a un género desde el momento en que nace.

Ésta es una realidad incuestionable y existe abundante bibliografía científica que lo avala. De esta forma los niños y las niñas van consiguiendo su identidad sexual atendiendo a esos dos componentes de la dicotomía. Sin embargo, tendemos a hacer de esas características un dogma y las convertimos en estereotipos que, en general son simplistas y reductores.

Recordemos aquí que los estereotipos son clichés, ideas preconcebidas sobre un determinado grupo social que operan en nuestra mente imponiéndose durante mucho tiempo. Estereotipo es *un juicio que se fundamenta en una idea preconcebida*, vulgarmente se entiende como un molde, una caricatura sobre algo o alguien (Tajfel, 1984).

Cuando los estereotipos hacen referencia a los hombres y a las mujeres estamos ante los estereotipos de género. Askew (1991) nos dice que los rasgos asignados a los varones en nuestra sociedad son vistos como deseables pues además los estereotipos de género permiten asegurar y perpetuar las posiciones dominantes privilegiadas que resultan de una sociedad basada en la desigualdad.

Por su parte, Williams y Best (1991) comprobaron que existía una serie de características estereotipadas, que se mantenían generalmente y asignaban a los varones rasgos de personalidad como dominantes, independientes, agresivos, activos, aventureros, arriesgados, valientes, fuertes, poco emocionales, rudos, progresistas, emprendedores, sensatos y severos. Mientras que las mujeres se asociaban con rasgos opuestos: miedosas, dependientes, sumisas, temerosas, débiles, emocionales, sensibles, soñadoras, supersticiosas, afectivas, sentimentales y tiernas.

En definitiva, los estereotipos de género nos dicen cuáles son las ideas preconcebidas que tenemos sobre el grupo mujeres o el grupo varones, cómo son y cómo han de comportarse (ver los adjetivos de la lista elaborada por el Feminario de Alicante 1984).

Detengámonos ahora en la construcción de la identidad sexual. La configuración de la identidad personal es claramente un fenómeno complejo sujeto a los vaivenes de las influencias integradas por múltiples factores como la predisposición individual, las capacidades moldeadas en los procesos educativos y socializadores en los que la persona se va desarrollando. Podemos decir que además intervienen condicionantes psicosociales, y culturales que en ocasiones se concretan en estrategias de poder. Por ello entendemos que la masculinidad y la femineidad se construyen después de un largo proceso que se va tejiendo a lo largo de la vida y dependiendo de la interacción con el medio familiar y social.

Sin embargo, desde hace algunos años se viene difundiendo una nueva visión, la llamada teoría *queer* que contradice el paradigma dicotómico de los sexos biológicos, y trata de mostrar una realidad nueva que presenta un continuo entre lo que conocemos categóricamente como mujer o varón dentro de la especie humana, tal como expone Anne Fausto-Sterling (1998) en «Los cinco sexos». Habla de la diversidad intersexual y de cómo la norma sexual dicotómica de la sociedad occidental presiona a las personas hacia uno de los dos modelos establecidos y les obliga a interiorizar una identidad de género y a sentirla como propia.

Por su parte, Beatriz Preciado (2002) en el *Manifiesto contrasexual* nos descubre la perspectiva *queer* que propugna una sociedad del futuro, y por lo tanto hipotética en la que desaparecerían las categorías sexuales hombre/mujer y donde las identidades no son rígidas sino flexibles; de forma que cada persona elige el modelo, construye su identidad dependiendo de aquello que se adapta mejor a sus deseos y necesidades. La teoría *queer* ha realizado una de las críticas más duras y contundentes al sistema binario de oposición.

De todas formas, los cambios sociales son lentos y hasta que éstos se materializan seguimos estando prisioneros de las normas que conforman nuestra socialización y seguramente serán las personas que participan de la cultura *queer* la semilla que contribuirá al cambio radical de forma que la sociedad del futuro contenga esas nuevas identidades no impuestas, diversas, mutables y adaptables a las necesidades vitales de cada persona.

Ahora bien y hasta tanto esto se produzca seguiremos hablando del proceso y procedimiento de la construcción de la identidad de género que no se realiza de la misma manera en las niñas que en los niños, ya que las normas diferenciadas elaboradas por cada sociedad para cada sexo no tiene la misma consideración social y existe una clara asimetría de forma que las personas se adaptan y acomodan a las expectativas que la sociedad tiene para cada una de ellas.

Según Teresa de Lauretis (2000), los cuerpos son algo parecido a una superficie en la que se van esculpiendo los modelos y representaciones de la masculinidad y feminidad por las formas culturales hegemónicas de cada sociedad según las épocas. Y entre las prácticas discursivas debemos incluir el sistema educativo, los discursos institucionales, las prácticas de la vida cotidiana, los medios de comunicación, los elementos culturales, etc.

Pero la civilización occidental ha establecido la supremacía de los varones sobre las mujeres en un orden patriarcal, en el que las mujeres se consideran inferiores y la construcción de su identidad supeditada a las tareas de la reproducción y el cuidado de los hijos y la familia. Esto ha sido contestado durante todo el siglo xx desde las distintas opciones feministas y las mujeres han logrado poco a poco, unas condiciones sociales que las equiparan a los varones. Hablamos del acceso al trabajo, del derecho al voto, de su libertad como ciudadanas, etc., pero aún siguen bajo la influencia del orden masculino.

108

Por ello desde el feminismo se considera muy importante que las mujeres puedan, no sólo conseguir mejores condiciones materiales para su existencia, sino que sean capaces de producir un nuevo orden simbólico que derive en la construcción de una nueva identidad femenina.

Para conseguirlo es muy importante la educación, pero una educación que no se limite a perpetuar los valores establecidos, que reconozca la diferencia sexual lo cual supone un cambio en lo que hoy hacemos.

Esta reflexión nos lleva a la segunda pregunta ¿qué es coeducación?

Para responderla tenemos primero que remitirnos a la historia de la educación reciente. Tradicionalmente el modelo escolar español se ha caracterizado por la dualidad de modelos educativos: el femenino y el masculino de las escuelas separadas. Vigente en toda la etapa de la dictadura. En segundo lugar, tenemos la escuela mixta en la que los niños y las niñas se educan en los mismos centros y con el mismo currículo formal pero en la que se mantienen las diferencias en lo que se ha definido como currículo oculto. Se trata de la ocultación e invisibilización de las mujeres en el currículo explícito en todas las áreas que lo componen, así como la transmisión de la ideología androcéntrica y patriarcal dominante. En definitiva se podría definir como aquellas facetas de la vida escolar de las que se aprende sin que el profesorado sea consciente de sus efectos y el alumnado no percibe su transmisión (Sacristán, 1991).

Y la escuela coeducativa aquella en la que se consigue eliminar los estereotipos sexistas e introducir elementos que hagan visible el currículo oculto. Muchas son las acciones que se han puesto en marcha para conseguirlo. Podemos destacar el impulso de los estudios feministas que demostraban tanto en los contenidos como en los materiales curriculares

(libros de texto, etc.) como en las actitudes personales la existencia de elementos discriminatorios contra y sobre las mujeres y las niñas.

Además han existido leyes que incorporaron acciones significativas, por citar alguna en este aspecto creo que la más importante fue la LOGSE pues en ella se acentúa el principio de no discriminación por razón de sexo y se insiste en la necesidad de evitarla en los centros escolares a través de diversos procedimientos.

En esta ley apareció, por primera vez, el tema de los transversales e incluía la educación para la igualdad de oportunidades entre ellos. Voy a detenerme un momento en este punto. ¿Qué supuso? En primer lugar, el concepto de transversalidad que quiere decir que impregna todo el currículum por lo que no se queda relegado a una materia concreta y eso quiere decir que todos los elementos personales y no personales que intervienen en la educación deben incorporarlo.

Para entendernos no hay que hablar de la igualdad en la asignatura de Ciencias Sociales, o leer un texto en el libro de Lengua. Hay que eliminar cualquier comportamiento discriminatorio en el uso de los tiempos y los espacios de la escuela, hay que trabajarlo día a día en cada cuestión que se plantee. Podría poner muchos ejemplos pero seguro que saldrán después en el debate.

La coeducación parte de la aceptación del propio sexo y de la asunción social de su identidad, de tal modo que cada individuo pueda construir su identidad personal, desde un autoconcepto, positiva y saludablemente. Se trata de propiciar la comunicación entre las personas de ambos sexos basándola en la superación de los sesgos sexistas, de la consideración de las categorías de lo femenino y masculino como algo hegemónico y excluyente. Como dice Marina Subirats (1988): «La coeducación... ya no puede simplemente designar un tipo de educación en el que las niñas hayan sido incluidas en el modelo masculino, tal como se propuso inicialmente. No puede haber coeducación si no hay a la vez fusión de las pautas culturales que anteriormente se consideraron específicas de cada uno de los géneros».

109

Por otra parte, el enfoque coeducativo implica el replanteamiento de los procesos de enseñanza-aprendizaje. Es decir, incluye repensar desde las finalidades y objetivos hasta la revisión de los contenidos básicos del currículum, el diseño de las unidades didácticas, la organización de los centros y las relaciones personales y de comunicación, la revisión de las orientaciones metodológicas, el diseño de nuevas actividades y la revisión de los criterios de evaluación.

Existe un aspecto importante en el que es necesario insistir, se trata de la necesidad de implicar a todo el personal pues la actividad coeducativa no pueda limitarse a la acción voluntaria de un grupo del profesorado que está más o menos motivado. Hay que implicar a la totalidad de los miembros de la comunidad educativa.

Ahora ¿qué exige este planteamiento? Pues, en nuestra opinión lo primero se necesita formación, pues sin conocer lo que pasa es muy fácil que pase desapercibido pero sobre todo exige que nos lo creamos, que estemos convencidas, y lo digo en femenino intencionadamente.

Son muchas las maestras y las profesoras de enseñanza secundaria que consideran una pesadez tener que estar pendientes de estas cosas en sus aulas. A veces incluso se resisten, es triste decirlo, y nos encontramos con la paradoja de que sobre el papel está todo muy bien escrito y, sin embargo, en la práctica siguen produciéndose día a día desajustes y situaciones que nos hacen ver la conveniencia de seguir insistiendo.

Y por qué esta necesidad. Ahora debo responderme a la tercera pregunta que me planteaba al principio ¿qué relación existe entre identidad sexual y coeducación?

Según los estudios de psicología de identidad sexual se conforma fundamentalmente en dos periodos: la etapa infantil de 3 a 7 años y la etapa de los 11 a los 15 -16 de la pubertad y adolescencia. Dejo para mi colega la insistencia en este punto pero debo decir dos cosas: una que según Bandura y Walters (1974) existe lo que llamamos un aprendizaje por observación de modelos, que se considera un procedimiento de desarrollo cognitivo muy importante. Especialmente el niño/niña está recibiendo en la escuela unos patrones de conducta que después repetirá. Son al menos cinco horas diarias las que pasan en el centro educativo expuestos a ellas.

Hay que decir además que la educación se estructura siguiendo estas pautas evolutivas de manera que la etapa Educación Infantil donde se produciría la primera identificación sexual pues es de los 3 a los 6 años y en la Educación Primaria de los 6 a los 11 en la que se afianzan los comportamientos aprendidos y sobre todo en la que se produce el primer paso de socialización entre iguales incorporando el concepto de amistad entre ellos y ellas. Finalmente la pubertad y adolescencia se hace coincidir con la Educación Secundaria Obligatoria desde los 12 a los 16 años.

¿Dónde estamos hoy? En este nuevo siglo y a pesar de los avances conseguidos yo personalmente entiendo que se debe seguir insistiendo en los siguientes puntos:

- La formación. El nuevo profesorado va a estar en conexión con nuevos aspectos que permiten la introducción de la globalidad. La universidad está inmersa en la creación del Espacio Europeo de Educación Superior en el que se formará al futuro profesorado con unos criterios nuevos en los que imperarán sobre todo las capacidades y los retos de la profesión.
- En la incorporación sistemática en el Proyecto Curricular del Centro y de forma transversal, la coeducación y su relación con la formación de la identidad sexual del alumnado.
- La incorporación de todos, los agentes que intervienen en la educación, que no por conocidos debemos insistir, nos referimos al profesorado y al PAS, los padres y madres y el alumnado.

■ BIBLIOGRAFÍA

- ASKEW, S. (1991): *Los chicos no llora*, Barcelona, Paidós.
- BANDURA, A. y R. H. WALTERS (1974): *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*, Madrid, Alianza.
- FAUSTO- STELING, A. (1998): «Los cinco sexos» en NIETO J. A.: *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Ed. Talasa.
- IZQUIERDO, M. J. (1983): *Las, los, les. El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*, Barcelona, Lasal.
- LAURETIS, T. (2000): *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas.
- PRECIADO, B. (2002): *Manifiesto contrasexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Madrid, Ópera Prima.
- ROMERO, C., S. GARCÍA y C. BARGUEIRAS (2005): *El eje del mal es heterosexual. Figuras, movimientos y prácticas feministas queer*, Creative Commons.
- SACRISTÁN, A. (1991): «El currículo oculto en los textos: una perspectiva semiótica», *Revista de Educación*, 296
- SUBIRATS, M. y C. BRULLET (1988): *Rosa y azul. La transmisión de los géneros en la escuela mixta*, Madrid, Mtas.I. Mujer.
- TAJFEL, H. (1984): *Grupos humanos y categorías sociales. Estudio de psicología social*, Barcelona, Herder.
- WILLIAMS, J. E. y D. L. BEST (1990): *Measuring Sex Stereotypes: A Multination Study*, Newbury Park, Sage.

■ ORIENTACIÓN SEXUAL, EROTISMO, VÍNCULO EMOCIONAL Y AMOR

EL AMOR Y LA SEXUALIDAD EN LAS SOCIEDADES POST-MODERNAS: EL DISCURSO FÍLMICO

MARIA LAMEIRAS FERNÁNDEZ
Universidad de Vigo

■ EL CAMINO HACIA LA INDIVIDUACIÓN

Se pueden identificar tres grandes etapas que marcan los cambios que se han superpuesto en las relaciones entre hombres y mujeres en general y en sus relaciones afectivo sexuales en particular a lo largo de la historia.

En primer lugar en las sociedades preindustriales, la familia extensa aglutinaba las relaciones en torno a la comunidad económica que forman, sin una diferenciación rígida de los espacios para los sexos, ocupadas en una economía de subsistencia dentro de las sociedades agrícolas y ganaderas previas a la revolución industrial. La ausencia de espacio para el desarrollo de biografías individuales era el común denominador para ambos sexos.

La segunda etapa viene de la mano de la Revolución industrial del siglo XIX con la que se impone una realidad social, paralela a la realidad económica que emerge, en la que se contraponen el mundo público, identificado con la producción, con el mundo privado, identificado con la reproducción. Esta estructuración de la realidad se organiza a través de una distribución asimétrica de los espacios y labores para las mujeres y para los hombres: el dominio de la producción para el hombre frente al dominio de la reproducción para la mujer. Lo que aboca a la mujer a la absoluta dependencia económica del hombre, quien acapara el poder y dominio del espacio público, y la relega a las obligaciones del cuidado de los/as hijos/as dentro del espacio privado del «hogar». A partir de este momento la familia extensa, vital para el mantenimiento de las sociedades preindustriales, deja paso a lo que conocemos como familia «nuclear», en la que solo «cabén» los esposos y sus descendientes directos. Este nuevo «espacio» se abre hacia procesos de individuación del hombre, que puede construirse a expensas de la relegación de las mujeres, cuya individualidad queda invisibilizada detrás de la de sus maridos, padres, hermanos o hijos.

La tercera fase, con una corta historia, se inicia en los albores de la década de los sesenta del siglo XX a partir del cual se abre para las mujeres, aunque todavía no en absoluta paridad con los hombres, la posibilidad de alcanzar el privilegio y el derecho de cargar con su propia vida y asumir su propia individuación. En esta última fase, el vínculo afectivo, o el amor si lo preferimos, emerge como rey absoluto y único responsable y justificador del matrimonio, o mejor dicho, para dejar atrás todas las connotaciones que lastran y sobrepesan este concepto, de la *pareja*, y la sexualidad representa su más destacada seña de identidad. Ya no se permite que las parejas se formen como el resultado de ventajosos acuerdos familiares en los que nada o poco tenían que opinar los protagonistas, sino que ahora son los sujetos, cada hombre y cada mujer individualizado, los únicos responsables de esta decisión que debe decidirse en la intimidad de la díada.

■ EL PATRIARCADO, LOS ESTEREOTIPOS DE GÉNERO Y LAS ACTITUDES SEXISTAS

A pesar de todos los avances que se han dado, el proceso de individuación de hombres y mujeres, estos siguen diferentes «velocidades». La emergencia de un espacio legítimo para la individuación de las mujeres, que se abre por primera vez en las últimas décadas, carga con la herencia del patriarcado que durante siglos ha determinado las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres. Pero para comprender en profundidad las repercusiones del patriarcado como freno o ralentizador del avance de las mujeres hacia su total individuación, es necesario considerar que éste incorpora dos componentes básicos: una estructura social, que es el sistema de organización social que crea y mantiene una situación en la que los hombres tienen más poder y privilegios que las mujeres; y, una ideología o conjunto de creencias acompañantes, que legitima y mantiene esta situación (Ferrer y Bosch, 2006). La ideología patriarcal hace referencia al control estructural de los hombres sobre las instituciones políticas, legales, económicas y religiosas; y, como no, sobre las mujeres.

Dentro de la ideología patriarcal el hombre, que ha de ejercer el papel dominante, es el responsable de mantener la estructura familiar a través de los mecanismos que considere necesarios. Por el contrario, el papel de la mujer es el de cuidar de todos los miembros de la familia y ser dependiente de su marido para proteger la estructura familiar.

Sin duda todas las culturas han usado las diferencias biológicas (físicas) entre sexos como base para hacer distinciones sociales que suponen la asignación de valores, cualidades y normas en función del sexo al que pertenecemos. Así a través de los estereotipos de género «descriptivos» se determinan como «deben ser» los hombres y las mujeres (características intelectuales y de personalidad); y a través de los estereotipos de género «prescriptivo» se establecen las conductas o roles que «deben llevar a cabo» cada uno (conductas). En función de los estereotipos «descriptivos» se especifican los *aspectos intelectuales* y los *rasgos de personalidad*. De modo que a los hombres les «corresponde» la ciencia, la razón y la lógica; y, a las mujeres la estética, la sensibilidad y la intuición. En segundo lugar, en relación a los rasgos de personalidad, a los hombres se les describe a través de la independencia, asertividad y dominancia; y, las mujeres se las describe desde la dependencia, la sensibilidad y el afecto (Eagly, 1995). Y son los estereotipos «prescriptivos» los que condicionan el tipo de actividades y distribución de las ocupaciones (Pastor, 2000). De modo que los roles o papeles asignados para cada sexo se proyectan desde los estereotipos descriptivos. Esto implica reconocer que la existencia de roles o papeles diferenciados para cada sexo es la consecuencia «natural» de asumir la existencia de características (intelectuales y de personalidad) diferentes. Lo que supone considerar a los hombres con los rasgos «necesarios» para ostentar el poder y gobernar las instituciones socio-económicas y políticas, justificando así el poder estructural masculino, y relegando a la mujer al ámbito familiar y doméstico.

Las expectativas de igualdad de las mujeres promovidas por la enseñanza y el derecho se contraponen a una realidad de desigualdades en el ámbito del trabajo y la familia. De modo que las principales limitaciones para la «igualdad» real de las mujeres están en las trabas que todavía se encuentran para su masiva incorporación al mundo laboral (que explica los mayores índices de paro del colectivo de mujeres), y el mantenimiento de sus obligaciones en el ámbito familiar, especialmente en el cuidado y atención a los/as hijos/as. Las puertas que se abrieron a las mujeres a partir de los años sesenta a la enseñanza permanecían cerradas en el mercado laboral, que sólo va abriéndose muy lentamente.

Sin embargo, los cambios sociales acontecidos dentro y fuera de nuestras fronteras en las últimas décadas hacen insostenible el mantenimiento de una asimetría tan rígida (hombre-poder-mundo público *versus* mujer-sumisión-mundo privado). Así el acceso masivo a la educación y la incorporación paulatina de la mujer al trabajo remunerado fuera del hogar han dado al traste con la supremacía masculina en el mundo público y ha impuesto la necesidad de considerar a éste un espacio a compartir, y reconsiderar el *status quo* imperante hasta ahora.

Pero la más clara «resistencia» a la igualdad real entre hombres y mujeres, es derivada de que la entrada de la mujer en el espacio público no se ha correspondido con el tránsito del hombre al espacio doméstico. Así la transición hacia una realidad más equilibrada entre géneros se ha dado con la entrada de la mujer en el mundo público a costa de retener sus «obligaciones» en el mundo privado. Y aunque hay una pequeña evolución siguen siendo las mujeres, aunque trabajen fuera de casa, las que asumen las tareas domésticas en mayor medida que sus parejas, fuera (Lennon y Rosenfield, 1994) y dentro de nuestras fronteras (Instituto de la Mujer, 2005). Así parece que la manera de compensar el esfuerzo y dedicación que requiere la incorporación de la mujer al ámbito laboral se produce *no compartiendo* sus cargas intrafamiliares con sus parejas sino *disminuyéndolas*.

En primer lugar, se demora el nacimiento de los hijos/as y en segundo lugar, se reduce el número. En este sentido, en España la media de edad de las mujeres en el nacimiento del primer hijo/a está en 29 años y se incrementa en 4 años desde 1975 (Cantalapiedra y Panizo, 2002). Además España, junto con Italia, acapara los índices de natalidad más bajos del mundo, con una media de 1,34 y 1,36 hijos/as por mujer respectivamente, y es precisamente España uno de los países en los que la disminución de este porcentaje ha sido más drástica, ya que junto con Irlanda (3,93) aglutinaba el mayor índice de natalidad hace tres décadas (2,86). Y las renunciadas familiares de las mujeres se incrementan a medida que éstas ascienden por la escalera del poder. En su trabajo con mujeres directivas Barberá (2001) constata que aproximadamente la mitad no tienen hijos/as y un número equivalente no tiene pareja estable.

Nos encontramos, por tanto, ante una nueva realidad caracterizada por la existencia de un espacio público compartido, pero que sin embargo todavía no es igualitario; y, de un espacio privado en el que no se ha producido el «trasvase masculino», debido a la fuerte resistencia de los hombres a asumir sus responsabilidades en el ámbito familiar. Lo que irremediamente deriva en las dificultades que encuentran las mujeres a la hora de compatibilizar sus responsabilidades familiares y laborales, persistiendo así la discriminación de una forma mucho más sutil e implícita, con una falsa sensación de igualdad.

Así que lejos de haberse superado las «luchas» entre los géneros por alcanzar un espacio igualitario en el que convivan de forma lícita ambas individualidades, parece que estamos presenciando nuevas formas de mantener las desigualdades que por ser más sutiles son por tanto menos obvias pero no menos perniciosas.

Hay que reconocer que las relaciones entre sexos se encuentran necesariamente connotadas, no sólo por relaciones de independencia y diferenciación, sino también por relaciones de dependencia. Precisamente la compleja trama de relaciones de dependencia e independencia hace de las relaciones entre los géneros una realidad diferente y singular, con elementos no compatibles con los presentes en el resto de las relaciones intergrupales. Por tanto para maximizar la comprensión de las relaciones entre los géneros ha de reconocerse esta singularidad *relacional* entre los géneros. Esto supone reconocer que las actitudes

hacia los géneros serán el resultado de estas fuerzas divergentes de independencia y autonomía en el contexto social (público-laboral) con las fuerzas convergentes de dependencia y heteronomía en el ámbito relacional. Este reconocimiento ha propiciado el desarrollo de la más reciente y novedosa teoría sobre el sexismo moderno.

La teoría del *sexismo ambivalente* de Glick y Fiske (1996) es la primera que reconoce la necesidad de ubicar en la comprensión del nuevo sexismo *la dimensión relacional*. Sexismo que se operativiza con la presencia de dos elementos con cargas afectivas antagónicas: positivas y negativas (Glick y Fiske, 1996; 1999; 2001; Glick *et al.*, 2000). Dando lugar a dos tipos de sexismo vinculados: *sexismo hostil* y *sexismo benevolente*. *El sexismo hostil* es una ideología que caracteriza a las mujeres como un grupo subordinado e inferior y legitima el control social que ejercen los hombres. Por su parte, el *sexismo benevolente* se basa en una ideología tradicional que idealiza a las mujeres como esposas, madres y objetos románticos (Glick *et al.*, 2000, Lameiras, Rodríguez y González, 2004). Y es sexista también en cuanto que presupone la inferioridad de las mujeres, ya que este sexismo reconoce y refuerza el patriarcado, pues considera que las mujeres necesitan de un hombre para que las cuide y proteja. A su vez utiliza un tono subjetivamente positivo con determinadas mujeres, las que asumen roles tradicionales, como criaturas puras y maravillosas cuyo amor es necesario para que un hombre esté completo. Y lo que es muy importante es que precisamente es el «tono positivo del *sb* el que debilita la resistencia de la mujer ante el patriarcado, ofreciéndole la recompensa de protección, idealización y afecto para aquellas que aceptan los roles tradicionales y satisfacen las necesidades de los hombres» (Herrera y Expósito, 2005: 380).

■ LOS SIGNIFICADOS POST-MODERNOS DEL AMOR Y DE LA SEXUALIDAD

La transformación de la individualidad y la intimidad que ha caracterizado las últimas décadas del siglo xx, a pesar de todo, parecen dirigir los destinos de los géneros hacia realidades más confluyentes, hacia un espacio de convergencias más igualitario en el que ambos géneros puedan desarrollar plenamente su individualidad.

Para Giddens ese espacio se representa necesariamente por lo que él llama el encuentro de hombres y mujeres en una «relación pura» y la práctica de una «sexualidad plástica». Giddens (1993: 11-12) define la «relación pura» como «una relación de igualdad sexual y emocional, que tiene connotaciones explosivas respecto de las formas preexistentes de las relaciones de poder entre los diversos papeles sexuales establecidos». Por su parte define la «sexualidad plástica» como «una sexualidad descentrada liberada de las necesidades de la reproducción... que libera a la sexualidad de la hegemonía fálica, del desmedido predominio de la experiencia sexual masculina» (Giddens, 1993: 12), que considerada condición imprescindible para llevarse a cabo una verdadera revolución sexual. Para la que también es necesario que se produzca toda una revolución en relación al cuerpo y sus significados. Ya que quien no está reconciliado con su figura corporal, y en última instancia auto-agrede su cuerpo descontento con una imagen corporal que no se adecua al estándar de belleza imperante, parece difícil que pueda relacionarse positivamente con los demás. No solamente por las dificultades a nivel comunicativo-afectivo, que limitan en gran medida la consecución de la intimidad, sino además por las que se imponen directamente a nivel sexual, ya que en

definitiva la sexualidad es un lenguaje «corporal» y la insatisfacción con el cuerpo limita su potencialidad comunicativa (Lameiras, 2001).

Sin embargo, aunque hacia este tipo de relaciones y sexualidad «ideales» derivan ineludiblemente los cambios que han caracterizado nuestra historia más reciente, su masiva consecución parece más un reto para el futuro que una realidad del presente.

La teoría psicoanalítica desarrollada por Freud en la última década del siglo XIX y los albores del XX, aportó la primera teoría explicativa de la sexualidad humana eminentemente psicológica, que ha dejado una persistente huella. Freud entiende al ser humano como un ser que busca satisfacer sus necesidades innatas (busca el placer), que inevitablemente chocan con otras características de las relaciones sociales e interpersonales, pero esos impulsos primitivos se van adaptando y modelando por la cultura para posibilitar acciones más elevadas. Sin embargo, para Mitchell (1990: 90), uno de los autores más relevantes de la pujante teoría «relacional» dentro del psicoanálisis, sentencia que con esta consideración de la sexualidad que hace Freud «todo el campo de las relaciones interpersonales se hunde en torno a los impulsos que surgen espontáneamente con significados codificados y a priori». Para desmontar los cimientos que fundamentan esta idea de la sexualidad Mitchell recurre a los estudios sobre sexualidad animal de los que concluye que cuando no están presentes los estímulos externos (presencia de feromonas, periodo de celo en la hembra...) no se da la conducta sexual ni está presente la tensión. En conclusión, el sexo no es una pulsión o tensión que surge desde dentro como propuso Freud sino que se estimula desde fuera exactamente del campo interactivo de las relaciones interpersonales, de modo que la sexualidad deja de ser un *impulso* que emana desde dentro para convertirse en una *reacción* ante una acción en un contexto interactivo. Mitchell (1990: 142) concluye que la importancia de la experiencia sexual y su papel clave en la psicopatología no se deriva de sus propiedades inherentes como creía Freud, sino de «sus significados interactivos y relacionales» y la importancia de la sexualidad viene dada por su importante papel en el moldeamiento y mantenimiento del sentido de identidad.

116

Para el modelo «relacional» que propone Mitchell (1990) las diferencias encontradas entre los géneros: las mujeres más centradas en el contacto y el apego y los hombres en la identidad que la sexualidad aporta, representan diferencias no sustanciales que son sin duda marcadas por la cultura (aunque es posible también que estas se vean influenciadas por diferencias fisiológicas y como no por la calidad de las relaciones objetales –interpersonales–).

Desde el modelo sociológico de la sexualidad de Simon y Gagnon (1973) se plantean que todos los aspectos de la experiencia sexual, incluso la excitación y la saciedad, provienen de contextos sociales e implican significados sociales que llaman *script* (guiones). Si bien estos guiones reciben su significado del campo social interpersonal, Mitchell (1990) defiende que estos se vuelven fenómenos intrapsíquicos que producen motivaciones, excitaciones y deseos. En definitiva el trascendental mensaje a partir del cual la sexualidad permanece indisoluble de las necesidades afectivas lo describe Mitchell cuando afirma que «la sexualidad absorbe toda la intensidad de las enardecidas luchas por establecer contacto, comprometerse, superar el aislamiento y la exclusión» (1990: 126).

Para Beck y Beck (2001) el amor de pareja representa el último refugio en un mundo postmoderno lleno de inseguridad. Un mundo en donde el sujeto está enfrentado a la consecución de su individualidad y frente a este estado de «aislamiento» el amor se convierte en la contra-soledad. Alcanzar ese tú con el que conseguir protección, comprensión y comunicación y

convertir al amor en el anestésico de una realidad insoportablemente doloroso y angustiante en la que nos asfixiamos en un intento infructuoso por encontrarnos con el otro, por ser reconocidos y valorados por el otro, por construir un mundo desde el yo al tu-yo. A diferencia de lo que creía Freud, Fairbairn –un destacado psicoanalista que aunque no rompió con la ortodoxia freudiana hizo aportaciones muy significativas y novedosas– considera que el ser humano no nace programado para buscar el placer, por otro lado una actividad en la que cosechamos muchos fracasos, sino en la búsqueda del encuentro afectivo con otro ser humano, en la «búsqueda del otro» para lo que estamos abocados desde el nacimiento.

Para Beck y Beck (2001) en las sociedades post-modernas el amor se eleva al rango de una religión al mismo tiempo que se superan la influencia de las religiones. Y consideran que así como con la religión se esperaba encontrar la vida después de la muerte, con el amor se cree con la misma fe en la existencia de la vida antes de la muerte. Y aferrados a esa idea sobrevivimos. Materializar un encuentro con el otro que ampare la levedad de nuestro ser, con la que entroncar en el mundo y dar sentido a la existencia, que de otro modo puede ser vivida como fútil y vacía.

Las interesantes aportaciones de Bowlby (1969) con su teoría del apego refuerzan estos pensamientos. En la teoría del apego se plantea que la calidad de la relación afectiva parental constituye una variable crucial para el desarrollo de un auto concepto seguro y estable, indispensable para alcanzar el bienestar. La teoría del apego es aplicada a las relaciones de amor en los adultos gracias al trabajo de Hazan y Shaver (1987, Shaver y Hazan, 1988). De acuerdo con estos autores las variaciones en las primeras experiencias interactivas durante la infancia producen unas diferencias relativamente estables en los estilos de relación que se establecen a partir de la adolescencia. De tal modo que los tres estilos descritos en las relaciones de apego se manifiestan en el amor romántico adulto: *seguro*, de *evitación* y *ansioso-ambivalente*.

117

■ LOS MODELOS DEL AMOR Y LA SEXUALIDAD EN EL DISCURSO FÍLMICO

La socialización comienza con la familia pero no termina con ella, se continúa con la escuela y encuentra en tercer lugar en los *mass media* un agente socializador que va acaparando mayor potencia e influencia. Desde muy pequeños convivimos con los mensajes e imágenes que transmiten los medios de comunicación, destacando por encima de todos la televisión, delante de la que pasamos cada vez ms tiempo y esta exposición se comienza a más temprana edad.

Dentro de los mensajes mediáticos el lenguaje fílmico es uno de los más omnipresentes y potentes. Transmite mensajes que penetran en la conciencia con una extraordinaria precisión, hace emerger todo un universo de descripciones e imágenes a través de las que se forma una visión del mundo en general y del comportamiento humano en particular (Álvarez, 2007). La cultura mediática nos ofrece materiales sobre los que forjamos nuestras identidades, nuestra idea de los que significa ser hombre o mujer, y nuestra idea de lo que significa el amor y la sexualidad. La temática que ahonda en las relaciones humanas, especialmente aquellas en las que se evidencia el encuentro en las emociones a través del amor, y de los cuerpos a través de la sexualidad, se reproducen como hongos en la historia de la filmatografía. Podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que no hay tema más incombustible que

el amor y ningún tema ha hecho correr más ríos de tinta en la literatura ni más imágenes en el celuloide. Y junto al amor de forma cada vez más explícita, tanto en los discursos lingüísticos como visuales, siempre aparece vinculado el lenguaje corporal de la sexualidad. Como nos recuerda Weeks (1993) en el prólogo a su obra *El malestar de la sexualidad*, «pocos temas despiertan tanta ansiedad y tanto placer, tanto dolor y tanta esperanza, tantas discusiones y tantos silencios, como las posibilidades eróticas de nuestros propios cuerpos». El interés por la sexualidad representa sin duda una de las preocupaciones más intrínsecamente humanas y la comprensión de sus significados constituye un aspecto ineludible para comprendernos como seres humanos, y de ahí su asociación indisociable e indiscutible de la dimensión emocional.

La mayoría de los films ofrecen una visión estereotipada del amor y de la sexualidad que los desvirtúa, y confunde al espectador/a, a quien induce a creer que esa es la «verdad» de la realidad. Transportándonos a vivir las emociones, sensaciones y pensamientos a las que somos redirigidos en un estado hipnótico y sin oponer apenas resistencia. Propiciando que esos mensajes nos calen hasta los huesos y se fundan y reelaboren nuestra propia identidad.

Hacer un estudio extensivo a través de la historia de la filmatografía para hacer un barrido de los mitos y estereotipos que sobre el significado de ser hombre o mujer, de la afectividad en general y del amor en particular, y de la sexualidad y sus formas de expresión excede los propósitos de este trabajo. Lo que aquí proponemos es un repaso de estos mitos y estereotipos a través de una película reciente, de factoría europea (italiana) y que ha tenido la suficiente difusión y acogida como para que ya nos encontremos con la segunda parte. La película de la que hablamos es *Manuale D'amore* (Giovanni Veronesi, 2005) en la que se retrata o se pretende retratar una radiografía del amor y las relaciones afectivo-sexuales a través de un formato que despieza la temática en cuatro grandes apartados: el flechazo: en el que se aborda el proceso de enamoramiento; la crisis: en el que se aborda los problemas dentro de una relación de pareja que se mantiene en el tiempo; la traición: en el que se plantea la realidad de la infidelidad; y el abandono: en el que se plantea la ruptura de la relación.

En cada uno de los apartados, los mitos y estereotipos son abundantes y no dejan lugar a dudas de qué imagen todavía «persiste» sobre lo que significa el amor, la sexualidad y en definitiva las fantasías de idealización que quedan implícitas sobre un «mundo feliz» dentro del vínculo afectivo-sexual. Pero al mismo tiempo evidencian las dificultades y los obstáculos que se ciernen en el horizonte de las relaciones y que debilitan el vínculo con las crisis, con las traiciones y que acaban irremediablemente en un abandono o en una consensuada ruptura. Que inevitablemente nos llevan a «volver a empezar» la espiral y encontrar de nuevo el enamoramiento para seguir en la «búsqueda de la felicidad» que se mitifica en el encuentro con esa persona con la que podremos vivir sin crisis, ni traiciones, ni abandonos, la plenitud y el esplendor del *amor*.

Vamos a detenernos esquemáticamente en el análisis de la primera parte de la película: flechazo-enamoramiento. Este fragmento nos enfrenta al primer mito que supone considerar el flechazo- enamoramiento el «inicio» de todo, el «comienzo» de todo, que nos lleva a la «línea de salida». A partir de este fragmento se desarrolla el análisis relativo a los mitos sobre el amor, los estereotipos sobre la sexualidad y los estereotipos de género presentes.

Mitos sobre el amor: el flechazo/enamoramiento, como primer paso «esperable», «deseable» o «indiscutible» para alcanzar el amor y con ello *la felicidad*. Sin duda el enamora-

miento/flechazo es el primer paso, y cuando ya se ha prendido la mecha del enamoramiento en los dos miembros de la díada llega el momento de tomar decisiones: casarse. El enamoramiento deviene en boda, y esta potente asociación de acontecimiento crea un guión, como dirían Simon y Gagnon (1973), tan resistente que parece difícil sustraernos de este pensamiento que actúa como un fuerte magnetismo.

Estereotipos sobre la sexualidad: la sexualidad dentro de una relación heterosexual de una pareja de jóvenes y guapos, en donde el amor que se profesan garantiza la consecución de una sexualidad satisfactoria. Un mensaje que no se muestra explícitamente pero queda claramente implícito.

Estereotipos de género: en este caso es el hombre el que «toma la iniciativa» el que actúa y desarrolla todo el proceso de «seducción» para rendir a sus pies a la mujer que corteja. Se reproduce así el estereotipo del hombre «activo» frente a la mujer «pasiva». Una mujer «huidiza», que se «niega» en un primer momento a la relación y que poco a poco es «doblegada» su resistencia en proporción a la insistencia que opone su enamorado. Queda claro el mensaje en relación a un mito muy asumido de que «las mujeres cuando dicen no en realidad quieren decir sí» y «el que la sigue la consigue». También se reproduce la asignación de espacios: el mundo público para él y para ella el mundo privado, relegada a las tareas domésticas que se ejemplifican en la escena de la cocina.

Estereotipos sobre estados anímicos durante la fase del enamoramiento: los enamorados viven en «su mundo» ajeno al mundo que les rodea. Insensibles a todo cuanto se produce fuera de ese reducto en el que sólo caben ellos dos. En esta vida «a dos» no se permiten intrusos. Tiene el/la enamorado/a la cabeza llena de ilusiones que convulsionan en su cabeza como fuegos artificiales. Los enamorados tienen dificultades para concentrarse, para pensar en otra cosa que no sea «su amada/o». El amor le hace ciego a todo lo que hay a su alrededor, sordo a todo lo que se dice a su alrededor, inapetente a todo lo que no sea alimentarse del amado/a. El enamorado se comporta como un «demente» pero sólo en este estado se permite y tolera. Y todo este proceso de «enajenación mental» no parece el más adecuado para tomar importantes decisiones, las más trascendentes: emparejarse y embarazarse. Sin embargo, son precisamente las que con más frecuencia se dan dentro de una fase de enamoramiento.

Los estudios en neurociencias confirman los cambios que alteran realmente la percepción de la realidad y que tienen que ver con un complejo proceso de producción de hormonas, endorfinas y enzimas. Quizá deberíamos prevenir a los jóvenes de esta «patología» y prepararlos para «pasar sus síntomas» de la mejor manera posible. Desligando mitos y fantasías irreales. En definitiva, educándoles para «vivir con los pies en la tierra» y capacitándolos para afrontar crisis, problemas y rupturas.

En la película esto queda totalmente reflejado en los comportamientos de los enamorados, que además confirman la regla de que durante el enamoramiento se toman las más importantes decisiones de la vida afectiva: casarse y embarazarse.

■ CONCLUSIÓN

Los avances que han caracterizado el devenir de las últimas décadas en pro de una mayor individuación de los géneros, enfrentados a una nueva forma de relacionarnos y comunicarse, pasando de la abierta asimetría a la búsqueda de la igualdad, no ha hecho más que empezar. Lejos de consumarse esta deseada realidad, ésta está en obras, y sólo podrá finalizarse su construcción si consigue sortear con éxito los obstáculos que se oponen a su crecimiento. Frente a esta imparable evolución los hombres y las mujeres del siglo XXI caminamos con el sobrepeso a la espalda que deja la historia del patriarcado. Una historia de injusticias y desigualdades que se resisten a ser desintegradas por completo. En medio de este panorama los *mass media* en general y el lenguaje fílmico en particular refuerzan y apuntalan la supervivencia de mitos y estereotipos sobre los géneros en relación al amor y la sexualidad sobre los que es necesario estimular una reflexión crítica que los inactive y desintegre.

Con el recurso fílmico de una película europea de gran difusión (*Manuale D'amore*, Italia, 2005) se han identificado mitos y estereotipos sobre el amor y la sexualidad, que hemos heredado y perviven, siendo todavía mayoritariamente compartidos. Esta ideología expuesta y difundida a través de los *mas media* adiestra y modela los pensamientos y expectativas que hombres y mujeres desarrollamos sobre las relaciones afectivas y la sexualidad. Un mensaje que afecta especialmente a los más jóvenes que quedan «improntados» por un modelo que va estableciendo guiones (*script*) que orientan sus pensamientos, sentimientos y comportamientos en el ámbito afectivo-relacional-sexual. Impronta que es favorecida por la deficitaria educación emocional y sexual, que estimula una conciencia crítica y reflexiva con la que poder tamizar y descomponer un mensaje mediático interesado, equivocado y embaucador de una «realidad» que no es real. Un mensaje que puede tener consecuencias dolorosas y perjudiciales para el bienestar personal.

120

A través del análisis fílmico se han abordado distintos aspectos relevantes para la desmitificación del amor y de la sexualidad: desde la omnipresencia de la heterosexualidad que eclipsa la aparición de otras opciones sexuales, pasando por la asociación entre sexualidad y afectividad como culmen del encuentro sexual, la «invisibilidad» de la sexualidad y el erotismo o su expresión estereotipada (sexo = coito), los mitos vinculados al enamoramiento encumbrado como estado «ideal» para el bienestar personal y sexual, las «fases» de las relaciones que comienzan con el enamoramiento y terminan con las «crisis» que impone la rueda de los años y de la cotidianidad sobre el encuentro afectivo-sexual, la reproducción como fin en sí mismo y garante de felicidad, los valores que hacen prevalecer la fidelidad sobre la lealtad, y finalmente la formalización de la pareja a través del matrimonio que culmina con el nacimiento de los hijos/as.

■ BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, E. (2007): «Encuentros transculturales: inmigración y género en el cine». En actas seminario final: *Género, etnicidad e inclusión social*. En proyecto de Cooperación Transnacional Choices, Cacabelos, 26-27 marzo 2007.

- BARBERÁ, E. (2001): «Visibilidad de las mujeres y representaciones del poder». En VVAA, *Las mujeres en el año 2000: hechos y aspiraciones*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- BECK, U. y E. BECK-GERNSHEIM (2001): *El normal caos del amor. Las nuevas formas de relación amorosa*, Barcelona, Paidós (original 1990).
- BOWLBY, J. (1969): *Attachment and Loss: Attachment*, New York, Basic Books.
- CANTALAPIEDRA, M. y E. PANIZO (2002): «Evolución reciente y perspectivas de fecundidad en España», *Revista Pediátrica de Atención Primaria*, 4 (13).
- EAGLY, A. (1995): «The Science and Politics of Comparing Women and Men», *American Psychologist*, 50 (3).
- FERRER, V. y E. BOSCH (2006): «Las actitudes sexistas: El uso de las medidas preceptuales como alternativa», *Revista Iberoamericana de Evaluación y Diagnóstico Psicológico*, 22.
- GIDDENS, A. (1995): *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra.
- GLICK, P. y S. FISKE (1996): «The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating Hostile and Benevolent Sexism», *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 491-512.
- (1999): «Hostile and Benevolent Sexism: Measuring Ambivalent Sexist Attitudes toward Woman», *Psychology of Women Quarterly*, 23, 519-536.
- (2001): «An Ambivalent Alliance: Hostile and Benevolent Sexism as Complementary Justification for Gender Inequality», *American Psychologist*, 56 (2), 109-118.
- GLICK, P. y otros (2000): «Beyond Prejudice as Simple Antipathy: Hostile and Benevolent Sexism across Cultures», *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 763-775.
- HAZAN, C. y P. R. SHAVER (1987): «Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process», *Journal of Personality and Social Psychology*, 2, 511-524.
- HERRERA, M. C. y F. EXPÓSITO (2005): «Ideología de género, control de recursos y obligaciones sociales como bases de poder predictoras de la vida doméstica», dentro de SOBRAL FERNÁNDEZ, J., G. SERRANO MARTÍNEZ y J. REGUEIRO SANDE (comp.): *Actas del Congreso de Psicología Social: Psicología Jurídica, de la Violencia y de Género*, pp. 379-385.
- INSTITUTO DE LA MUJER (2005): *La mujer en España: estadística de la situación laboral*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- LENNON, M. C. y S. ROSENFELD (1994): «Relative Fairness and the Division of Housework», *The Importance of Options: American Journal of Sociology*, 100.
- LAMEIRAS, M. (2001): «Sexualidad e imagen corporal en mujeres con trastornos de la conducta alimentaria», *Anuario de Sexología*, 63-74.
- LAMEIRAS, M., Y. RODRÍGUEZ, y M. GONZÁLEZ (2004): «Evolution of Hostile Sexism and Benevolent Sexism in a Spanish Sample», *Social Indicators Research*, 66, 197-211.
- MITCHELL, S. (1990): *Conceptos relacionales en psicoanálisis. Una integración*, Madrid, Siglo XXI (original 1988).
- PASTOR, R. (2000): «Aspectos psicosociales de la asimetría genérica: rupturas, cambios y posibilidades», dentro de FERNÁNDEZ, J. (eds.): *Intervención en los ámbitos de la sexología y de la generología*, Madrid, Pirámide.
- SHAVER, P. R. y C. HAZAN (1988): «A Biased Overview of the Study of Love», *Journal of Social and Personal Relationships*, 5, 473.
- SIMON, J. y W. GAGNON (1973): *Sexual conducta*, Chicago, Adline.
- WEEKS, J. (1993): *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa.

LAS DIFICULTADES SOCIALES DE LAS PERSONAS TRANSEXUALES

JAVIER MONTILLA VALERIO

LA HISTORIA SÓLO PUEDE CONTARSE si se tiene memoria y dignidad. Y la historia para las mujeres y los hombres transexuales empezó una nueva etapa el pasado 1 de marzo de 2007 con la aprobación de la Ley de Identidad de Género en el Congreso de los Diputados. Ese día pasará a la historia como el día en que las mujeres y los hombres transexuales comenzaron a romper las barreras que históricamente la sociedad había puesto hacia ellos. Y no exagero cuando creo que se ha comenzado a escribir el fin de la discriminación de las personas transexuales. El futuro empieza ahora, con una nueva ley que otorga un instrumento de libertad, de dignidad, de reconocimiento legal y amparo jurídico a la diversidad de una realidad.

Es la obligación de un parlamento democrático, que mire hacia sus ciudadanos, hacia todos sus ciudadanos, porque hasta ahora las personas transexuales debían pasar por un verdadero calvario para lograr que su identidad sexual coincidiera con la identidad legal. Una situación que arrastraban día a día, pues no es fácil enfrentarse al mundo bajo un nombre y sexo asignado legalmente distinto del que uno siente, que es la verdadera identidad sexual, el sentimiento interno de cada cual de pertenencia a un sexo determinado distinto del sexo morfológico, la simple apreciación visual de los órganos genitales.

Porque un sexo equivocado quiere decir tener que usar un disfraz a la fuerza, que todos supongan que sientes lo que no sientes, que no puedan figurarse los sentimientos que brillan, que deslumbran en ti, los que te conmueven hasta llorar y es ahí donde surge un drama del que por fin se empieza a vislumbrar el principio del final.

Es muy larga la estela de sufrimiento moral y físico de las personas transexuales a lo largo de la historia y del estigma que sobre ellos ha pesado. Por fin, esta ley ha dado una respuesta a una demanda jurisprudencial y social y se hace eco, además, de la resolución del Parlamento Europeo de 1989 y de la recomendación del Consejo de Europa del mismo año. Con la ley se ha dado un paso más para garantizar los derechos al libre desarrollo de la personalidad, a la dignidad y a la intimidad de las personas. Porque la transexualidad no es un capricho arbitrario, sino una realidad científica objetiva que requería de una ley como esta, porque sexo y género no son lo mismo en todos los casos.

122

■ ORIENTACIÓN SEXUAL E IDENTIDAD DE GÉNERO

Pero para poder entrar en los conflictos sociales que la mayoría de las mujeres y los hombres transexuales han de sufrir es importante recalcar las diferencias entre orientación sexual e identidad de género. No en vano la confusión reinante ha sido el punto de partida de muchos de los principales problemas que sufren las personas transexuales, fruto de la ignorancia y la falta de conocimiento que la sociedad tiene sobre la sexualidad humana. Porque todo lo que no es afín a nuestra forma de ver las cosas, condicionadas por una educación basada en un antropocentrismo heterosexista de ver las cosas ha llevado a rechazar al que es diferente.

Generalmente, tiende a decirse que un transexual es un travesti y por ende homosexual. La sociedad en muchos casos, e incluso en muchos medios de comunicación, aún confunde la homosexualidad, la transexualidad y el travestismo, cuando son tres realidades completamente diferentes. La confusión se origina porque aún no está claro para la sociedad la diferencia entre sexo biológico, identidad de género, orientación sexual y conducta sexual.

El concepto de sexo biológico hace referencia a la posesión por parte de un individuo de los atributos fisiológicos que definen al sexo femenino o masculino. Por identidad de género se entiende la sensación interna de identificación o la falta de identificación que un individuo tiene en relación con su sexo biológico. Por orientación sexual se entiende la atracción sexual y afectiva que siente un individuo por otros del sexo contrario o del mismo sexo. Finalmente, conducta sexual hace referencia a los episodios de carácter sexual en la historia de un individuo. Así pues, por tanto, la transexualidad se diferencia del travestismo en que los travestidos mantienen una identidad que sí está acorde con su fisiología genital. Para ellos, o para ellas, vestirse con ropa del género opuesto, sólo es cuestión de fetichismo o motivado por un afán lúdico.

Uno de los principales motivos por los que se estigmatiza la transexualidad es por el falso error de entremezclar orientación sexual e identidad de género. Son cientos de comentarios los que atribuyen que «un» transexual (en masculino para dejar patente el rechazo a su condición de mujer) es un gay que se disfraza de mujer, o es un gay que va «más allá». Ser hombre o ser mujer no tiene nada que ver con la elección de la pareja o de una simple relación sexual. Las estadísticas muestran que aproximadamente un 30% de las mujeres transexuales son lesbianas, un índice más elevado que en las mujeres no transexuales. También puede constatarse la existencia de transexuales gays, así como heterosexuales. Es decir, un arco iris igual de amplio que en el colectivo heterosexual.

123

Para una persona transexual el hecho de haber pasado o no por el quirófano, se convierte en ocasiones en un freno muy importante a la hora de buscar la normalidad absoluta dentro de la sociedad. Porque, generalmente, lo primero que se suele preguntar es si ya está la persona operada. Todo ello es el resultado de una visión que ha dado la sociedad que el sexo sólo es genitalidad. Soy de la opinión que el sexo está en la cabeza y no en los genitales.

¿Por qué un hecho tan sencillo como la divergencia entre sexo e identidad resulta tan difícil de entender? ¿A qué viene tanto empeño en marcar los límites de nuestro cuerpo en relación con su vida social o sexual? ¿Por qué se entiende la homosexualidad con más facilidad que la transexualidad, y para entenderla simplemente se destruye su esencia, convirtiéndola en lo que no es? La respuesta sólo puede estar en el tabú del cuerpo, que es lo primero que ven nuestros ojos y nuestro principal vehículo de comunicación con la sociedad.

Decía un día Isabel Coixet que «la vida es básicamente injusta, pero a veces se hace completamente insoportable». No iba mal encaminada la premiada directora de cine catalana. Esa frase es casi un dogma de vida para las personas que se sienten de un sexo diferente que con el que han nacido. Las personas transexuales durante años han sobrevivido en una sociedad que les ha conducido al ostracismo. Porque sin lugar a dudas sus vidas son una continúa superación de obstáculos y barreras. Verdaderamente la barrera personal, a veces es la más difícil de rebasar. Luego vendrán otras barreras, como la familiar o la social y ésta sin duda es la más dramática.

Porque, ¿existe una mayor discriminación que aquella que no permite a la persona vivir con el sexo que verdaderamente siente?

¿Quién puede negar que no existe una discriminación, si nueve de cada diez personas transexuales no puede trabajar por no llevar un DNI acorde al sexo en el que vive y su única salida es la prostitución?

¿Quién puede negar que el índice de paro en mujeres transexuales supera el 90% y en los hombres aproximadamente un 70%?

Hay algo que está muy claro: reconocer que tu alma vive en un cuerpo equivocado no es fácil. Las presiones sociales, el entorno, y, por supuesto, tu propio rechazo personal, son un búnker difícil de aceptar. Aún hoy, en España, podemos encontrar adolescentes que se suicidan por no poder soportar la presión que supone vivir en una identidad sexual diferente de la que marcan tus genitales. No sabes lo que te ocurre, porque siempre te han educado en el hecho de vestir a los niños de un determinado color y a las niñas de otro o, por otra parte, te han inculcado unos determinados juegos o comportamientos sociales según el sexo de nacimiento.

Todos estos clichés han originado que la sociedad aún hoy considere a las personas transexuales como personas raras, e incluso siniestras. En muchas ocasiones aún dicen que son gente extraña, diferente. Pero lo que está claro es que muchos de los problemas de autoaceptación que padecen las personas transexuales, son debidos al continuo lastre de la discriminación social. Es por ello por lo que se puede afirmar que no es fácil la invisibilidad porque no se encaja en la norma. Y ya sabemos que socialmente el hecho de ser diferente se entiende como ser peor.

■ LA AUTOACEPTACIÓN DE LA REALIDAD TRANSEXUAL

124

Pero, ¿cómo es el proceso de autoaceptación? Al contrario que las personas homosexuales en el que ese proceso es gradual y que implica la propia decisión de la persona, las mujeres y los hombres transexuales salen de ese armario a empujones y rápidamente. Porque, en muchos casos, es el propio cuerpo y una documentación no acorde al sexo social de la persona el que los y las delata cuando se empieza el proceso transexualizador.

Es el caso por ejemplo cuando se realizan pagos con tarjetas bancarias, y has de mostrar la documentación, o en multitud de ocasiones cuando se viaja en avión y a la hora de embarcar han de escuchar o mirar, ciertas miradas o comentarios que denotan un rechazo.

Lo cierto es que hay muchas maneras de vivir la experiencia transexual. Hay muchas maneras de darse cuenta de cuál es la situación por la que está pasando. El peor problema es la hipocresía. Si no puedes tener la vida que la sociedad te ha marcado al nacer, porque naces con unos determinados genitales, te preguntas: ¿Quién soy? ¿Qué hago? ¿Adónde voy? Y esa es la gran paradoja. Al contrario que en el caso de las personas homosexuales, que tienen referentes en el campo de la cultura y en casi todos los ámbitos sociales y civiles, no existen referentes de personas transexuales que pudieran facilitar el camino hacia la propia identidad. Pero, además, como se ha reprimido y hasta la propia ciencia ha sido un elemento represor, seguimos con gente que no se acepta y llegan a creer, incluso, que son personas inadaptadas. Otros se obsesionan con el cuerpo, como consecuencia del alto grado de culto al cuerpo que la sociedad ha canonizado como el modelo social a seguir. Así que muchas mujeres y hombres transexuales, hipotecan su salud para conseguir ese modelo físico que les haga pasar lo más inadvertido posible. Pero también lógicamente, quieren un cuerpo con el que poder disfrutar de su sexualidad.

Existen muchos periodos de negación. Momentos de querer buscar algo diferente. Momentos de oscuridad y de miedo. Luego, cuando se admite que está sucediendo, cuando la persona se desnuda ante ella misma y se revela su verdadera identidad, un noventa por ciento decide que para vivir una vida de completa exclusión social y laboral, donde la sociedad no les admite, donde cuesta mucho encontrar una pareja, deciden tirar por la calle de en medio y no vivir con verdadera autenticidad su identidad de género. Es por ello, por lo que creo que esta realidad, este calvario, nos debería a todos hacer reflexionar qué hemos hecho mal como sociedad en general para que el momento de identificación sexual de una persona llegue a oscurecer su propia personalidad, convirtiendo su vida en un eterno interrogante.

■ LA FAMILIA Y EL ENTORNO. UN TEMA CLAVE

Al igual que cualquier persona, las mujeres y los hombres transexuales necesitan relacionarse con la sociedad, porque no dejan de formar parte de la estructura social. Y la familia sigue siendo la célula básica de la sociedad. La afectividad es la columna básica en la que las personas transexuales se apoyan y esperan reivindicar en todos los frentes su derecho a compartir el sexo que tienen en la cabeza. Pero, lejos de encontrar en muchos casos el apoyo y la comprensión, en muchas ocasiones se encuentran con la desavenencia del entorno social más directo, principalmente familia y amigos. La reacción habitual entre los familiares y amigos es de absoluto desconcierto. Se sienten engañados en la mayoría de los casos y optan por rechazar a la persona.

Para los padres supone un reto aceptar la transexualidad de su hija o hijo. Para ellos sólo es parte de un capricho más o una decisión personal por lo que optan por no apoyar el proceso que a partir de ese momento empieza. Los prejuicios sociales desarrollados en la etapa de la educación y la propia difusión *folklorica* que realizan sin escrúpulos los medios de comunicación suponen un argumento fáctico que produce un miedo a que su hijo o su hija sean diferentes.

Beatriz Gimeno, ex presidenta de la Federación Estatal de Lesbianas, Gays y Transexuales, la mayor entidad que aglutina una treintena de asociaciones de todo el estado, respecto a cómo se desarrollan las relaciones de las personas transexuales con su entorno familiar, recalca:

Las relaciones con su entorno son muy complicadas. De ahí que en muchas ocasiones, las personas transexuales tengan que salir de su entorno para poder asumir una identidad transexual. Eso favorece también su vulnerabilidad económica y social, porque no suelen contar con el apoyo familiar, al contrario que lesbianas y gays. La presión del entorno es muy grande. No sólo del entorno inmediato, sino del entorno social. Por lo que en la mayoría de los casos, les obliga a emprender una especie de exilio.

Los hombres y las mujeres transexuales necesitan en ese momento el calor de un abrazo, el apoyo sin condiciones y normalmente, sólo encuentran el rechazo. Pero es curioso que la cultura que nos ha educado haya propiciado que los padres ansíen que sus hijas o hijos aspiren a lo máximo en el mundo laboral, e incluso construyan su propia familia, pero no se preocupen de qué les ocurre, qué piensan, qué sueñan, a quiénes aman, cómo son.

Pero, por suerte, también hay excepciones, y también nos encontramos a madres y a padres que aceptan a su hija/o. Que se sientan a hablar, a pesar de no entender en muchas ocasiones el proceso, pero que afrontan y acompañan en todo el proceso transexualizador de su hija/o.

Es el rechazo social lo que estigma principalmente a las mujeres transexuales. Porque, por lo general, los hombres transexuales tienen una apariencia bastante varonil ya que al poco tiempo de la hormonación, en la mayoría de los casos, pueden pasar desapercibidos y su transexualidad no se revela en el aspecto físico. Este hecho produce una disminución de las posibilidades de ser estigmatizado. Es lo que se conoce como invisibilidad, lo que produce por tanto una mayor inserción social y laboral de los hombres transexuales. Además, hay un factor que es muy importante recalcar y es el patriarquismo y el machismo del que aún no ha conseguido zafarse la sociedad y que también impregna la vida de las mujeres transexuales. ¿A qué me refiero? Sencillamente, quiero decir que las mujeres transexuales renuncian para la sociedad al sexo fuerte, que es el masculino, el sexo que domina todos los ámbitos públicos y sociales, por lo cual socialmente está peor visto. Todo lo contrario que los hombres transexuales, que han «decidido» optar por el sexo fuerte. Lo que les lleva a una mayor cohesión dentro de este mundo de hombres y, por tanto, a un menor rechazo.

Pero si hay algún factor que normalmente no es tratado en la opinión pública son las relaciones de pareja que obviamente también forman parte de la vida de las personas transexuales y que en la mayoría de los casos es un pilar básico en el equilibrio emocional, al igual que en las personas no transexuales.

La cárcel del cuerpo pasa factura y cuando se trata de entablar una relación es a las mujeres transexuales a las que les afecta directamente. Las parejas de las mujeres transexuales son escasísimas y es muy difícil encontrar pareja estable, todo lo contrario que en los hombres transexuales donde las parejas estables se forman con relativa facilidad. Siempre es más duro para un hombre en una sociedad machista estar con una mujer transexual porque al fin y al cabo está vista como un hombre.

No es de extrañar, entonces, que muchas mujeres transexuales piensen que su mejor pareja sea otra mujer transexual, puesto que la convivencia sería mucho más fructífera, ya que ambas tienen las mismas perspectivas y los mismos clichés encima.

No obstante, es necesario aclarar que la transexualidad no es fácil para ninguna persona en esta sociedad. Aunque actualmente haya una ley que permita el cambio de identidad sexual en la documentación, principal escollo hacia una vida normalizada y acorde al sexo psicosocial.

Las leyes sólo ponen pilares, argumentos sólidos para cambiar mentalidades, para abrir ventanas y erigir una sociedad más justa, dónde se construya un verdadero estado de derecho. Por eso, creo necesario la asignatura de Educación para la Ciudadanía. Un instrumento no creado para adoctrinar, sino para construir. Porque no hay duda, que los valores son los que hacen a las sociedades más decentes.

Es importante recalcar y dejar claro estos conceptos, porque es desde la desinformación donde surge la discriminación.

■ MEDIOS DE COMUNICACIÓN. UNA IMAGEN PROYECTADA ERRÓNEAMENTE

Una de las cosas más importantes para los y las transexuales es la imagen que ellos proyectan hacia la sociedad. Y lo más importante, la imagen que los medios de comunicación proyectan de las personas transexuales. No hemos de olvidar que los medios de comunicación son el cuarto pilar de un estado de derecho y su poder es clave para un verdadero desarrollo social y político.

Fue el dramaturgo neoyorquino Douglas Carter el primero que calificó a los medios de comunicación como «cuarto poder» en la primera mitad del siglo xx.

La transexualidad ha sido tratada de forma diferente ya sea en los medios de comunicación conservadores o los medios autollamados progresistas, pero con algunas similitudes como veremos a continuación.

En los medios de comunicación conservadores observan y juzgan la realidad y la actualidad desde su prisma, el único prisma que ven como válido. Detrás de estos medios de comunicación está la Iglesia Católica, que ha querido y quiere seguir imponiendo su moral, perfectamente respetable, a través de los medios, sin respetar los derechos humanos y civiles, e intentado tener voz y voto en los asuntos legislativos, que han llevado a la consecución de la Ley de Identidad de Género, una ley que la Iglesia calificó como destructora de la familia, de la persona y de la sociedad.

El diario *El Mundo*, por ejemplo, mostraba una noticia el 20/12/1998 de la siguiente manera: «Leonardo. Ana para el ejército».

Con más contundencia se han mostrado los grupos y medios ultraconservadores como el Foro de la Familia, cuyo presidente hizo unas declaraciones a la agencia Europa Press, refiriéndose a la aprobación de la Ley de Identidad de Género, señalando que permitir el cambio de sexo en el registro sin operación genital desvincula «el sexo de la persona de su realidad cromosómica», y afirmó que la ley es «profundamente ideológica»

Los medios de comunicación progresistas, encabezados por el Grupo Prisa, también en diferentes momentos han mostrado su desconocimiento y su desinformación sobre la realidad del colectivo transexual y se han evadido de sus premisas sociales y progresistas fomentando la confusión de sus lectores, y por ende, de la sociedad.

Veamos algunos ejemplos:

En el diario *El País* del 24/06/1999, se puede leer el siguiente titular: «La audiencia de Sevilla concede a un travestido la tutela de la hija de su compañero ya fallecido». En la noticia, además, se le llama varias veces hombre a esta mujer transexual.

En el diario *El País* del 21/12/2002 se puede leer la siguiente noticia: «Un cabo de la armada comunica a sus superiores que es transexual»: el militar se está sometiendo a un tratamiento para cambiar de sexo.

Estos dos ejemplos son dos de los muchos ejemplos que podríamos encontrar en los medios. Detrás de este error de llamar por el género que marcan los genitales, sólo se encuentra una transfobia latente, es decir, un rechazo a las personas transexuales.

En cuanto cómo se nombra, primero hay que aclarar que basándonos en el respeto que las mujeres y los hombres transexuales se merecen, es necesario utilizar el sexo de «destino» al nombrar a los transexuales. Es una manera de enfocar el tema y de acabar con una transfobia silenciosa que no hace más que estigmatizar a estas personas.

■ CIRUGÍA DE REASIGNACIÓN SEXUAL

En España no existe una reglamentación unificada que limite los criterios a seguir en el proceso transexualizador. Por eso creo necesario para entender el calvario médico y social por la que tienen que pasar las mujeres y los hombres transexuales explicar brevemente en qué consiste. Para empezar a hormonarse, la persona transexual tiene que tener un certificado de diagnóstico de transexualidad emitido por un psiquiatra o un psicólogo. Una vez que se tiene este certificado emitido por el profesional de la psiquiatría o la psicología puede empezar el proceso transexualizador con un endocrino. Se necesita que la persona solicitante sea mayor de edad. El endocrino suministra la terapia hormonal adecuada para obtener el cambio físico y morfológico para adecuar el sexo social con el aspecto corporal.

La estadística nos dice que la mayoría de las personas transexuales no se opera, principalmente las mujeres. A veces, se manejan solamente datos extraídos de las bases de datos de los servicios médicos o sanitarios, lo que nos lleva a entender que estos datos no son extrapolables al conjunto de la población.

Es por ello que la Ley de Identidad de Género prima el sexo social de las personas transexuales en contraposición con su genitalidad. Esto significa que a muchas personas que no pueden pasar por un quirófano se les abre la puerta para acabar con su discriminación. Este es uno de las grandes reivindicaciones del colectivo transexual. Que el hecho de tener una documentación que certifique el sexo social no sea a consecuencia del chantaje de pasar por un quirófano.

No obstante, para todas aquellas personas que deseen pasar por un quirófano, sería necesario un sistema centralizado público que asistiera las operaciones de reasignación sexual. Pero la situación dista mucho de ser la deseada.

128

La cirugía de reasignación sexual está actualmente excluida de casi toda la totalidad de las prestaciones de la Seguridad Social española, exceptuando a Asturias, Aragón, Andalucía y Extremadura donde si se financian. En el caso de Extremadura, tiene un convenio para que las operaciones se realicen en centros sanitarios andaluces.

Hay algunos países europeos que incluyen los procesos de reasignación sexual entre las prestaciones gratuitas o semigratuitas de sus sistemas de sanidad pública caso de Suecia, Alemania, Italia, Holanda, Turquía y Reino Unido. Algunos regulan algunos aspectos del cambio de nombre y sexo en los documentos de identidad, caso de Reino Unido, donde gozan de una ley muy parecida a la Ley de Identidad de Género española. No en vano, creo necesario recordar que el Parlamento Europeo aprobó en 1989 una resolución en la que se pedía a los estados miembros que hicieran un esfuerzo por acabar con la marginación que sufren las personas transexuales. Lo que sólo ha sucedido en muy pocos casos.

Económicamente hablando, podemos decir que el coste de una operación de reasignación de sexo para un hombre transexual asciende aproximadamente a unos sesenta mil euros, mayor cuantía que para una mujer transexual que costaría entre nueve mil y once mil euros. Pero tengamos en cuenta una cosa, si se trata de una operación costosa y que la mayoría de las personas transexuales no puede acceder al mercado laboral, se trata del pez que muerde la cola. Con lo cual en muchos casos es imposible acceder desde la sanidad privada. Si estas operaciones las contemplase la Seguridad Social, en el caso por ejemplo de Cataluña, únicamente serían necesarios unos doscientos ochenta mil euros al año para cubrir toda la población transexual de esta comunidad. Y no olvidemos que Cataluña es la comunidad autónoma con mayor número de personas transexuales.

■ LA TRANSFOBIA LABORAL. LA DISCRIMINACIÓN HACIA LAS PERSONAS TRANSEXUALES EN EL ÁMBITO DEL TRABAJO

La ley ampara a las personas transexuales en la no discriminación por razón de sexo, según el artículo 14 de la Constitución Española, pero es muy difícil que la ley pueda evitar a toda costa que la sociedad discrimine. Esto pertenece a otro ámbito, es decir, debería empezar por la educación. Los empresarios se enfrentan con el miedo a lo desconocido. Como toda la sociedad, tienen una falta de información referente a la transexualidad que les lleva a asociarla con algo negativo, por lo cual no consideran a las mujeres transexuales, y a los hombres en menor medida, como aptas para sus puestos de trabajo. Más del cincuenta por ciento de las mujeres transexuales tiene estudios universitarios, por lo que están preparadas completamente para ejercer muchos puestos de trabajo y, además, de responsabilidad.

La discriminación laboral la podríamos resumir en tres factores clave que se concretan de la siguiente manera:

1. En la dificultad de acceder a un trabajo: cualquier rasgo físico que denote la transexualidad o un simple nombre en el DNI que delate el sexo asignado legalmente al nacer son datos suficientes para que los técnicos de «recursos humanos» den por concluido el breve proceso de selección. Partiendo de algunas estimaciones aproximadas, podríamos afirmar que la tasa de desempleo en personas transexuales durante el proceso de reasignación de sexo alcanza los preocupantes índices de un 80%. Pero es importante recordar, como he mencionado antes, que en las mujeres transexuales el desempleo alcanza un 90%.
2. En el acoso laboral padecido en el centro de trabajo: muchas personas transexuales, al iniciar el proceso de reasignación de sexo, pueden llegar a sufrir situaciones de acoso laboral en su centro de trabajo, bien sea por parte de la dirección / gerencia de la empresa o procedente de los propios compañeros.
 - Las medidas pueden ser muy variadas: negativa a reconocer la identidad de género en el tratamiento cotidiano, movilidad funcional (por ejemplo, apartar a una persona transexual de la atención al público, si antes desempeñaba este trabajo, con la intención de «ocultar e invisibilizar»), degradación de las condiciones de trabajo...
 - De hecho, el temor a sufrir el rechazo social en el entorno laboral durante el proceso de reasignación de sexo, conduce a muchas personas transexuales a optar por una baja voluntaria, inspirados también en la idea de que cambiando de trabajo, donde nadie les conozca, la situación será más fácil.
3. En las medidas disciplinarias, sanciones o decisiones extintivas del contrato de trabajo: la gerencia de la empresa puede adoptar sin ningún escrúpulo la decisión ilegal del despido, encubierta bajo toda clase de triquiñuelas, con tal de no mantener en su plantilla a una persona transexual.

129

Ese fue el caso de Gina Serra, presidenta de la Asociación de Transexuales de Cataluña, que llevó a los tribunales a la empresa Euroresidencias, perteneciente al grupo Sacyr Valhermoso, después de que le despidieran de la residencia geriátrica en la que trabajaba por discriminación laboral por cambio de sexo.

Gina Serra empezó a trabajar el pasado 16 de enero en una residencia de Barcelona como auxiliar de geriatría y sólo 10 días después recibió una llamada de los responsables

del centro informándole de que no había superado el período de prueba y que no hacía falta que volviera a trabajar porque estaba despedida. Comentó que en los pocos días que trabajó en la residencia no recibió el mismo trato que el resto de compañeras, ya que, por ejemplo, no le entregaron un uniforme de trabajo como el de las demás empleadas y se le obligó a cambiarse de ropa en los lavabos, en vez de en los vestuarios.

La magistrado titular del Juzgado de lo Social número 18 de Barcelona declaró nulo el despido. Según el juzgado de lo social, la empresa demandada no acreditó que la decisión del despido se adoptara por motivos estrictamente laborales. Por ello, la magistrada entendió que el despido estuvo «directamente relacionado con la condición de transexual de la trabajadora, por lo que incurre en la vulneración al derecho a la igualdad y a la no discriminación por razón de sexo» que constan en la Constitución y el Estatuto de los Trabajadores. La sentencia condenó a Euroresidencias a readmitir de manera inmediata a Gina Serra y a abonarle los salarios que no percibió desde su despido y hasta que se produjese la readmisión.

El caso de Gina Serra no es más uno de los cientos que invade el mercado laboral y un claro reflejo de la discriminación que sufren las personas transexuales. La sentencia del Juzgado de Barcelona ha sido el primero en España que se produce desde el ámbito judicial por una discriminación motivada por la transexualidad de la trabajadora, así que esta sentencia creará un precedente importante al que se podrán amparar otras muchas mujeres y hombres transexuales ante la discriminación diaria que sufren en sus vidas.

Pero la realidad es que actualmente el único camino del que disponen las mujeres transexuales es la prostitución, que alcanza a más del sesenta por ciento de estas mujeres. En muchos casos son perseguidas y acosadas por la policía, sin protección sanitaria. Es importante recalcar, además, que muchas de ellas han sido víctimas del SIDA. Al no haber cotizado en la Seguridad Social, no disponen de sus servicios y no han cotizado en la tributación del IRPF. Por esta razón es importante que vuelva a incidir en la aprobación de la Ley de Identidad de Género impulsada por el gobierno socialista, porque con la documentación en la mano, ahora es posible pasar más fácilmente el filtro del prejuicio y un escudo de invisibilidad que les protege socialmente. Es por ello que a veces una simple ley, que ampara a un colectivo minoritario, es un triunfo de toda una sociedad. Porque cuando se legisla en contra de las discriminaciones, toda la sociedad gana.

130

■ CONCLUSIÓN

Me gustaría acabar recalcando, que acabar con la discriminación es una cuestión de justicia y dignidad para cientos de ciudadanas y ciudadanos que no pueden desarrollarse con plenos derechos. Ante esta realidad, no sólo debemos hacer el esfuerzo de comprender el drama de aquellos que se encuentran en esta situación. La comprensión está bien, pero no es suficiente, sino que toda la sociedad debe asumir este problema como propio y actuar a fin de dar solución a una situación que no puede percibirse más que como injusta. La educación y la información son básicas para fomentar nuevos cimientos para una sociedad democrática. Por eso creo que es necesario transformar la sociedad desde la raíz de los valores del respeto, la tolerancia y los derechos. Porque el día que consideremos que todos los ciudadanos merecen los mismos derechos y tengan las mismas obligaciones, ese día será el fin de la discriminación de las personas transexuales.

■ BIBLIOGRAFÍA

MONTILLA VALERIO, J. (2005): *Los Expulsados del Paraíso*, Maikalili Ediciones.

NIETO, J. A. (1998): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Talasa.

LÓPEZ-GALIACHO PERONA, J. (1998): *La problemática jurídica de la transexualidad*, McGraw-Hill.

CALERO IGLESIAS, F. (2002): *La existencia de la «Comunidad Trans»*. Línea de Investigación Tutelada, Programa de Doctorado Andaluz de Estudios de las Mujeres y del Género, Instituto de Estudio de las Mujeres, Universidad de Granada.

COMUNIDAD DE MADRID (2004): «La transexualidad, diversidad de una realidad», *Cuadernos Técnicos de Servicios Sociales*, Consejería de Familia y Asuntos Sociales.

EL EROTISMO

ELISA COBOS

SI NOS PREGUNTASEN ¿qué nos sugiere la palabra EROTISMO? Se nos vendrían a la cabeza multitud de palabras ¿juego, atracción, seducción, sutileza, sensualidad, imaginación, transgresión...?, pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de erotismo? Seguramente este concepto tenga significados diferentes para cada una de nosotras, a pesar de tener un imaginario colectivo de lo que es o no es erótico en función de lo que nuestra cultura nos trata de imponer, es decir, nuestra cultura determina qué elementos entran dentro de lo «normal», de lo que se considera erótico y cuales no. Pero ¿qué es el erotismo? ¿A qué nos referimos cuando decimos que algo es o no es erótico? El erotismo es sin duda una dimensión fundamental de nuestra sexualidad y está relacionado estrechamente con el deseo. El erotismo hace referencia a nuestra sexualidad de manera no explícita, sino sugerente, sutil, consideramos erótico aquellos estímulos que nos resultan atractivos, que nos sugieren, que nos excitan, el erotismo, es, por tanto, la dimensión de la sexualidad que despierta nuestro deseo, que nos permite descubrir lo que «nos pone», aquello que deseamos.

Sin embargo, no podemos obviar la influencia que nuestra cultura y nuestra sociedad tiene en la manera no sólo de entender, sino de vivir el erotismo. Cierto es, que cada persona vive el erotismo de una manera diferente, lo que para mí puede resultar erótico puede que para ti no lo sea, sin embargo, sin entrar en las individualidades, no podemos ignorar algunos factores importantes que son fundamentales en nuestra manera de entender el erotismo:

- La influencia del modelo de sexualidad imperante en nuestra sociedad.
- La influencia de nuestra cultura de género.

En nuestra sociedad patriarcal y capitalista el modelo de sexualidad que se nos trata de imponer es el de una sexualidad masculina, heterosexual, genital y coital por lo que debemos ser conscientes del peso que este modelo ejerce sobre nuestra manera de entender el erotismo. Un erotismo donde la heterosexualidad se presenta como la norma, los genitales como la única parte del cuerpo que nos puede proporcionar placer y el coito como la técnica por excelencia. Bajo este modelo nuestra sexualidad y nuestro erotismo queda reducido, empobrecido, limitado, así como nuestras posibilidades de placer, no dejando espacio a la variedad de alternativas posibles para vivir nuestras sexualidades y nuestros deseos.

El modelo de sexualidad imperante en nuestra cultura, el modelo socialmente deseado es el de una sexualidad heterosexual, genital y coital, donde la variedad sexual se presenta como una amenaza, un peligro, como PERVERSIÓN, entendiendo ésta como cualquier comportamiento sexual que no tiene como finalidad la reproducción y que no responde al modelo heterosexual y coital. Estos comportamientos sexuales «perversos», que se salen de la norma, que rompen con lo socialmente establecido, son considerados como síntomas de un funcionamiento psíquico defectuoso, como «monstruos» de la sexualidad, siendo precisamente estos comportamientos no sólo otras alternativas del placer a nuestras sexualidades, sino también el lugar de resistencia a esa heterosexualidad que se nos presenta como forzosa.

Cómo he mencionado anteriormente, si hay una palabra que se relaciona estrechamente con el erotismo es el deseo ¿pero qué ocurre si a quien deseo y/o lo que deseo no entra dentro de esa normatividad: practicas S-M, personas de mi mismo sexo, el travestismo, etc.? ¿Qué ocurre si nuestros deseos se escapan de lo que se espera que debemos desear? Pues, sencillamente que no existe hueco para nosotros/as dentro de este paraíso heterosexual, viéndonos forzado/as a vivir nuestras sexualidades en el terreno de la «anormalidad», de lo «defectuoso», de la «marginalidad», aunque quizás, ¿este espacio al margen de la norma no esté tan mal? ¿Quizás sea este espacio el lugar donde se pueda reelaborar otra forma de entender y de vivir el erotismo?

Del mismo modo que el erotismo queda determinado por el modelo de sexualidad impuesto en nuestra sociedad rechazando aquellas formas de vivir el placer que se alejan de la «normalidad», también lo está, como he mencionado anteriormente, por lo que se conoce como nuestra cultura de género según la cuál «hombres» y «mujeres» somos educado/as en roles distintos en función de nuestro «sexo» —lo digo entrecomillado puesto que estos términos son fuente también de discusión ¿qué es ser hombre o mujer? ¿Qué es el sexo? ¿Podemos hablar de un sexo de hombre, contrario y excluyente al de un sexo de mujer? —sin querer detenerme mucho en estas reflexiones, lo que no podemos negar es que vivimos en una cultura de categorías, donde se nos presenta la realidad en forma de binarismos hombre/mujer, hetero/homo, público/privado, igual/diferente, y en la que el erotismo no se escapa de clasificación, quedando éste definido por el binomio *masculino/femenino*, es decir, al hablar de erotismo podemos diferenciar un *erotismo masculino* y un *erotismo femenino*, ambos términos son opuestos y excluyentes.

Charo Altable en su libro *Educación sentimental y erótica para adolescentes*, y Fina Sanz en su libro *Psicoerotismo femenino y masculino* ponen de manifiesto la existencia de estas diferencias a la hora de entender el erotismo, basándose no sólo en sus conocimientos sino en sus propias experiencias profesionales, algo que yo comparto plenamente, es decir, en el trabajo educativo y terapéutico se ve claramente la influencia de nuestra cultura de género en la que hombres y mujeres viven su sexualidad y, por tanto, también el erotismo de formas diferentes.

Basándome en estas autoras, podríamos decir que si tuviéramos que definir ambos tipos de erotismo que el erotismo femenino se caracteriza por ser más *global* y *detallista*, esta globalidad hace referencia al hecho de que las mujeres, por la educación diferente que hemos recibido hemos desarrollado e integrando una mayor percepción de las sensaciones corporales, un mayor desarrollo de nuestros sentidos que favorece el que podamos disfrutar de nuestro cuerpo en su totalidad y que no nos centremos exclusivamente en los genitales como fuente de placer. Por el contrario, podríamos definir el erotismo masculino como un erotismo *genital* y *visual*, en el cual el placer erótico se concentra en una sola parte del cuerpo y donde el resto de los sentidos no cobran mucha importancia, reduciéndose por tanto la riqueza de los encuentros sexuales.

Sin embargo, es necesario hacer una distinción importante porque una cosa es cómo percibimos o entendemos el erotismo —donde las diferencias de género se hacen evidentes— y otra muy distinta es cómo lo vivimos en nuestros encuentros eróticos.

Cierto es que existen diferencias de género en la manera de entender el erotismo, dando lugar como he expuesto anteriormente, a diferenciar un erotismo *masculino*, genital y un erotismo *femenino* más global. Sin embargo, esa globalidad en nuestra manera de entender

el erotismo no se traslada frecuentemente a nuestros encuentros eróticos centrando éstos en una visión reduccionista del placer, centrada en el coito y en lo genital como si fuese la única zona de nuestro cuerpo que nos puede proporcionar goce, olvidándonos de que todo nuestro cuerpo es sensible, es una fuente de disfrute y de conocimiento que nos acerca a nosotros/as mismo/as y nos permite ampliar la manera de vivir nuestra propia sexualidad.

Lo que quiero decir, es que a la hora de vivir nuestro erotismo, tanto hombres como mujeres mantenemos y continuamos reproduciendo una erótica *genitalista*, favoreciendo de este modo un discurso reduccionista y sexista de la sexualidad. Y todo esto debido al modelo de sexualidad que reina en nuestra cultura, un modelo que más que fuente de disfrute podríamos definirlo como fuente de sufrimiento, discriminación e insatisfacción, cuyo único objetivo es controlar y limitar nuestra sexualidad.

El erotismo a pesar de ser una dimensión imprescindible en nuestra sexualidad, tanto para las mujeres como para los hombres, es uno de los pocos aspectos de la sexualidad que se ha considerado «terreno de mujeres», eso sí, con ciertos matices. El erotismo se ha asociado frecuentemente a las mujeres, asignándonos el papel de seductoras, atractivas, insinuantes... quedando reducido nuestro protagonismo al de objetos pasivos, objetos de deseo al servicio de una sexualidad masculina y no como sujetos deseantes, que conocen, expresan y buscan aquello que les gusta. Esto es algo que hoy en día sigue sucediendo y que nos seguimos encontrando, aunque afortunadamente cada vez menos, en la práctica educativa y terapéutica, el hecho de que muchas mujeres no conocen qué es lo que desean, qué estímulos les resultan eróticos y cuáles no, dando lugar a adoptar una actitud pasiva en sus encuentros sexuales –si yo no sé lo que deseo cómo voy a buscarlo y a expresarlo– convirtiéndose esta carencia en una de las principales fuentes de insatisfacción sexual y en una de las principales disfunciones sexuales por las que las mujeres acuden a terapia: la falta de deseo. Esto se debe, sin duda a la influencia de nuestra cultura de género, donde a las mujeres no se nos ha reconocido nuestra propia sexualidad sino hasta hace pocos años y donde una vez reconocida se considera, todavía hoy, que no tenemos una sexualidad propia, que no somos dueñas de nuestro propio placer, sino que éste depende del hombre, de su potencia, de su virilidad, de sus genitales a fin de cuentas.

134

Si hay algo que tenemos en común todas las personas en relación a nuestras prácticas sexuales, siempre que éstas sean deseadas y voluntarias por todas las partes implicadas, es la búsqueda de placer, independientemente de nuestra orientación sexual, de nuestra identidad sexual o de nuestra identidad de género. Sin embargo, esta búsqueda de placer queda limitada si seguimos manteniendo y reproduciendo el modelo de sexualidad imperante heterocentrista y coital así como esta visión del erotismo basada en los términos masculino/femenino. ¿Y, llegados a este punto, qué podemos hacer?

Desde mi punto de vista, cuestionar el concepto de erotismo y el modelo de sexualidad que se nos trata de imponer como forzoso. Así como, reelaborar un nuevo concepto que nos permita vivir nuestro erotismo de una manera más integral, que favorezca la apertura hacia nuevas formas de vivenciar el deseo. De ahí la importancia que, para mí tiene, LA APERTURA AL MUNDO DE LOS SENTIDOS en nuestras relaciones eróticas, nuestro cuerpo siente por todos sus poros y es en esta línea donde deberíamos trabajar –entre otras muchas– para conseguir que nuestras relaciones sean mucho más ricas, sanas y placenteras, lo que ocurre es que la mayoría de las veces vivimos nuestro cuerpo como un lugar de dolor y no como un lugar de placer, sabemos y nos quejamos de todo lo que nos molesta, nos duele: la cabeza, la

espalda, las piernas... y sin embargo, pocas veces nos permitimos disfrutar de la riqueza de nuestro cuerpo, nos cuesta horrores abandonarnos a las sensaciones placenteras, parece como si nos diera miedo experimentar placer, como si no nos diéramos permiso a nosotras mismas para desarrollar nuestras potencialidades eróticas.

Por este motivo considero, desde mi punto de vista, que para poder vivir nuestro cuerpo de manera integral y poder disfrutar de todas sus sensaciones placenteras es imprescindible que seamos conscientes de la importancia que juegan los *sentidos*. Los sentidos son muy importantes en nuestra vida, pero también son fundamentales en nuestra sexualidad, y esto frecuentemente se nos olvida. Los sentidos se relacionan directamente con nuestras sensaciones y emociones favoreciendo un mayor conocimiento tanto de nosotras mismas como de nuestras fuentes de placer. El darnos permiso para abandonarnos al placer de los sentidos nos permite abrir el camino para descubrir aquello que deseamos. Sin embargo, la capacidad de sentir placer implica no sólo una apertura al mundo de los sentidos, sino también que desarrollemos unas actitudes positivas al hecho de «vivir» nuestro cuerpo.

Vivir nuestras relaciones desde la *erótica de los sentidos* supone recuperar nuestro cuerpo, reconciliarnos con él, descubrir nuestras sensaciones eróticas globales, nuestras emociones... es decir, vivir TODO nuestro cuerpo como ERÓTICO, pero sin duda alguna, lo principal en todo esto es que nos demos permiso para sentir y para descubrir nuestras posibilidades eróticas.

Comenzar a vivir nuestro erotismo desde una apertura al mundo de los sentidos es, desde mi punto de vista, una manera de ir deconstruyendo el erotismo entendido en función del binomio masculino/femenino, ya que favorece que vivamos todo nuestro cuerpo como un lugar de placer, ofreciéndonos la oportunidad de *reerotizar* aquellas partes de nuestro cuerpo, que debido al modelo de sexualidad imperante, han permanecido dormidas, de manera que nos permitamos descubrir nuevas fuentes de placer, de la misma manera que posibilita el que pongamos en marcha nuevas prácticas, nuevas relaciones que cuestionen el coitocentrismo y la genitalidad sobre la que se construye la heterosexualidad.

INTRODUCCIÓN A LA MESA REDONDA: ORIENTACIÓN SEXUAL, EROTISMO, VÍNCULO EMOCIONAL Y AMOR

ROSARIO ALTABLE VICARIO

NUNCA COMO AHORA, en este mundo de globalizaciones, se ha hablado tanto de identidades; identidades culturales, lingüísticas, nacionales, familiares, de género, de sexo... Y el hablar tanto de ello no es más que un síntoma de algo que se mueve y cambia, sobre lo cual es bueno reflexionar y tomar conciencia.

¿Cambian las identidades? Y si es cierto que cambian ¿hacia dónde y qué sentido adquieren? Partiendo de la idea de que las identidades no son fijas para siempre sino que las construimos día a día, ¿qué cambio y qué sentido tienen hoy las identidades? ¿Podemos decir hoy en qué consisten las identidades masculina y femenina, cuando los roles, valores y comportamientos en los que una vez estaban basadas han girado, cambiado y trasmutado?

¿En estas combinaciones y juegos de género y sexo qué es lo que permanece, qué identidades podemos guardar? ¿Acaso la identidad de hoy no será un recuerdo mañana, como la historia ha demostrado tantas veces? Y, sin embargo, la historia cotidiana de las relaciones entre los sexos y los géneros está llena de contradicciones, luchas y violencias que evidencian identidades fijas y antiguas frente a otras cambiantes. El cambio es todo un reto.

En nuestra sociedad la palabra erótico suscita un cúmulo de significados perversos. Ligados a la pornografía, sensación sin sentimiento y negación directa del poder del erotismo.

136

La sociedad patriarcal, que está a nuestro lado, ha definido erróneamente lo erótico y lo ha empleado contra las mujeres, utilizándolas, devaluándolas o temiéndolas. Por este motivo, muchas veces renunciamos a indagar en lo erótico, desconfiamos excesivamente de ello, lo tememos o le ponemos excesivos límites. Pero lo erótico es fuente de poder e información, de energía y creatividad, donde las sensaciones más fuertes van unidas a los sentimientos y reflexiones más potentes, fuente y palanca de todo cambio humanitario.

Lo erótico no es una cualidad tan sólo de la sexualidad, territorio donde se le permite existir, aunque no plenamente. Esta limitación de lo erótico lleva consigo un desarraigo, un des-afecto de gran parte de lo que hacemos, sobre todo de nuestro trabajo, y más aún cuando nos plantea dificultades. Pero precisamente es en las dificultades donde nuestro verdadero poder erótico puede manifestarse, si no taponamos las fuertes emociones que todo conflicto lleva consigo y si tratamos de encontrar la conexión que relacione esas emociones con las sensaciones corporales y sus correspondientes ideas e imágenes. Entonces, si somos conscientes de ello, con nuestra voluntad de ir más allá, siempre más allá, como en un viaje a Ítaca, podremos transformar las dificultades en materia de transformación interior que la humanidad necesita. Lo erótico, entonces, se convierte en fuente de creatividad y cambio. Sin embargo se nos enseña a huir de las emociones fuertes y difíciles, privando así al trabajo y a toda nuestra vida de la fuerza de lo erótico, reduciendo el trabajo a «un deber», del que hay que escapar lo antes posible.

¿Cómo partir del propio deseo, sin supeditarlo al otro, a la otra, sino entrando en contacto con el deseo del otro, de la otra? Este es el camino del encuentro que hay que construir a través

de la experiencia. ¿Pero de qué experiencia? ¿Cómo aceptar experiencias que contradigan el modelo? El camino nos lo indican los síntomas y los malestares, que nos dicen lo que va bien y no tan bien. El camino está en el cuerpo, en las experiencias gratificantes, lúdicas, divertidas, y en las palabras y emociones que acompañan a estas experiencias. El camino está en el cuerpo sensible, escuchado, que siente y pone en palabras lo sentido, las sensaciones, emociones y reflexiones, escuchando a la vez lo que viene de los cuerpos de otros y otras, poniendo palabras al deseo, a la carne, a la emoción, a los miedos, al dolor, al goce, es decir, partiendo de sí.

Para partir de sí es necesario colocar el *eros* en sí misma, en sí mismo, y no fuera de sí, como un dios lejano y caprichoso, cuyos designios no conocemos. Recordemos a este propósito el mito de Eros para ver si podemos lanzar otra mirada sobre él.

Eros nace del caos. Sale de la confusión del caos como fuerza cohesionadora. Como tal asegura la continuidad de las especies y la cohesión interna del cosmos. Nace del huevo original engendrado por la noche, cuyas dos mitades, al separarse forman la Tierra (amor erótico) y el Cielo (amor espiritual).

Hay una tendencia a considerar a Eros como uno de los grandes dioses, es decir, fuera de nuestro alcance. Pero existe otra teoría que considera a Eros genio intermediario entre los dioses y los hombres. Esta teoría está expuesta en el Banquete de Platón, en boca de una sacerdotisa de Mantinea, Diótima, amiga de Sócrates. Diótima dice que Eros ha nacido de la unión de Poros (recurso o deseo) y Penía (la pobreza o necesidad), en el jardín de los dioses, al final de un gran banquete, al que habían sido invitadas todas las divinidades. Por tanto, siempre sabe buscar lo que necesita y se las ingenia para conseguirlo. No es un dios omnipotente sino una fuerza perpetuamente insatisfecha e inquieta. Otros mitos lo consideran hijo de Hermes o Mercurio y Afrodita, y se le representa como a un niño con alas (deseo) o sin alas, que se divierte llevando el desasosiego a los corazones.

137

Es importante recordar este mito por lo que puede aportar a nuestro erotismo, sobre todo si colocamos a Eros dentro y no fuera. Y esta mirada es fundamental, ya que si Eros está dentro de nosotras y nosotros, y Eros somos nosotras y nosotros, no hemos de buscar explicaciones a nuestro erotismo fuera de nuestro ser, lo cual quiere decir que del propio erotismo nadie sabe más que una misma y uno mismo. Como en el mito, la pregunta fundamental que debemos hacernos es «cuál es nuestra necesidad y cuál nuestro deseo» y sabremos buscarlo, porque Eros siempre se las ingenia para buscar y conseguir lo necesario. Este camino de creer en sí mismo no es fácil, porque todo en nuestro mundo parece estar fuera. En el fondo existe una gran desconfianza hacia el ser que somos y hacia los recursos que tenemos. Esta desconfianza es mayor cuando el ser, el existir, corresponde a un cuerpo de mujer. Por eso necesitamos un camino de reencuentro con el propio Eros, para volver a creer en nuestras posibilidades, en lo que nuestro cuerpo nos dice, en nuestras emociones y sentimientos, en nuestras preguntas que nacen de la necesidad, de la insatisfacción o del deseo. Este camino de reencuentro con el propio ser erótico es facilitado y se hace más posible en grupo. Grupo que reconstruye y construye partiendo de la propia experiencia.

Como dice Audre Lorde:

reconocer el poder de lo erótico en nuestra vida puede proporcionarnos la energía necesaria para acometer cambios genuinos en nuestro mundo, en lugar de contentarnos con un cambio de papeles en el mismo y manido escenario de siempre.

Pues al reconocerlo nos ponemos en contacto con nuestra fuente más profundamente creativa y, a la vez, actuamos como mujeres y nos autoafirmamos ante una sociedad racista, patriarcal y antie-rótica.¹

Quiero terminar con unas palabras de Luce Irigaray que resumen, tal vez, lo que en estas ponencias vamos a escuchar.

Acariciar pierde el sentido de capturar, hechizar, apropiarse, significado que este gesto tiene en los discursos de algunos de los filósofos masculinos: Sastre, Merlau-Ponty, Levitas, por ejemplo. La caricia se hace palabra táctil que nos recuerda que somos dos: yo y tú, que despierta cada uno a sí y al otro, que invita a abandonar la claridad del juicio para alcanzar una luz más nocturna, la de la sensibilidad, la de la carne, la del alma quizás.

Acariciar no se limita ya a ser consuelo maternal o apaciguamiento del dolor, ni invitación a recaer en la infancia, en la animalidad o en el inconsciente corporal. La caricia deviene un medio de crecer juntos hacia una madurez humana que no se confunde con una competencia intelectual, ni con la posesión de bienes- entre los cuales los cuerpos del amado, de la amada y de los niños- ni con la dominación del mundo, comenzando por el pequeño mundo de la casa, de la familia. El amor, comprendido el amor carnal, deviene construcción de una nueva identidad humana.²

1. Audre Lorde (2003): *La hermana, la extranjera*. Horas y Horas, Madrid, pp. 45 y 46.

2. Luce Irigaray (1999): *Entre Oriente y Occidente*. Grasset, París, pp. 154-155.

■ LAS IDENTIDADES SEXO/GÉNERO EN LA CULTURA Y EL ARTE

BIOGRAFÍA INTELLECTUAL Y REFLEXIVIDAD. VEINTE AÑOS DE INVESTIGACIÓN SOBRE ÉLITES PROFESIONALES FEMENINAS

MARÍA ANTONIA GARCÍA DE LEÓN ÁLVAREZ
Profesora Titular de Sociología, UCM

«El poder es memoria...
Si no tienes poder, tu capacidad de fundar un relato
y que ese relato sea pertinente, no existe.»
A. Valcárcel(*)

■ INTRODUCCIÓN

Expresar en un breve texto como el presente, más de veinte años de trabajo en esta línea de investigación de élites profesionales femeninas, es empresa difícil. Al tiempo, es empresa interesante, pues lograr una buena síntesis es un reto intelectual, ya que sintetizar es definir, uno de los gajes primordiales del oficio intelectual. A esta empresa me encamino. El lector/a siempre tendrá el recurso de dirigirse a la selección de obras que iré citando para mayor comprensión y/o ampliación.

Mi primera investigación sobre élites femeninas fue publicada en 1982. Cuando a finales de los años setenta, arribé al campo de las élites encontré una bibliografía española muy escasa *en general* y prácticamente inexistente (salvo error u omisión) para el caso de las mujeres.

El marco de una dictadura (el Franquismo, 1939-75) no era el más adecuado para reflexionar sobre el poder, las clases sociales y todo el aparato conceptual que conlleva el estudio de élites.

Por otra parte, el marxismo que impregnaba las Ciencias Sociales (tal vez como el opuesto complementario a lo anterior) tampoco alimentaba el estudio de las élites y, por el contrario, propiciaba estudios de sectores desfavorecidos, clase obrera, movimiento sindical y temas similares, dentro del estrecho margen de permisividad de un régimen «sin clases ni partidos» (como rezaba su ortodoxia).

Años después, a través de la influencia y relación con la sociología de Pierre Bourdieu, con él y su equipo (mi estancia formativa en París) encontré una sociología que cultivaba un amplio abanico de temas, sin mostrar prejuicios ideológicos para estudiar los patronos franceses, o bien las prácticas deportivas de las élites, por ejemplo, demostrando una gran imaginación sociológica (véase sumarios de su interesante revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*). Todo ello, fue sumamente estimulante para mí.

Volviendo al estado del arte de las élites en España, encontré sólo unos pocos estudios sociológicos centrados sobre el tema, cuyos autores eran: Salustiano del Campo y González

(*) Entrevista a Amelia Valcárcel realizada por María Antonia García de León, junio 2005.

Seara (1968) Carlos Moya (1972) y Miguel Beltrán (1977). En un plano periodístico, logré el trabajo de Díaz-Plaja (1973). Años más tarde, aparecieron las obras de M. Jerez Mir (1982) en la tradición de J. J. Linz (1967) y M. Baena de Alcázar (1999) entre no muchas más.

Echando la vista atrás, ahora que España es una sociedad opulenta, veo la pobreza intelectual en que vivíamos (en cuanto a medios) pero también la riqueza nuestra en cuanto a interés, debate, crítica social, entrega. Éramos «la mejor juventud» como ha llamado a esa generación, homóloga en Italia, el conocido *film* de la RAI así titulado. Éramos la juventud «par excellence» para una época de transición social, éramos la juventud de la Transición española. Recuerdo con qué interés leí y subrayé aquellos libros de la editorial argentina de nombre tan singular como era Amorrortu, con sus libros sociológicos de color amarillo, brillantes y charolados, cuales caparazones de queso holandés. Con entusiasmo adolescente leí aquellos tomos básicos de los universalmente famosos Berger y Luckmann (1968), el archiestudiado en España, Bottomore (1963), ídem Zeitlin (1968) y Nisbet (1976). También leí al inevitable C.W. Mills (1957). Por último, una fuerte ración de marxismo o filomarxismo, obligado según el gusto de la época e importante para la reflexión sobre el binomio élites/clases (Rodríguez Aramberri (1977), Bertaux (1977), Bourdieu (1977), Laurin-Frenette (1976), Lerena (1976), entre no muchos más).¹ Respecto a los libros sobre mujeres, de corte académico, el listado era corto e indefectiblemente reiterado: Durán (1972) Scanlon (1976) y, en clásico, Simmel (1925), entre otros pocos.

Si levantamos la *cartografía intelectual de la época*, los mapas de nuestras bibliotecas individuales que serían como sumandos de una Biblioteca de Época, observaríamos sus más que notables semejanzas, claro está en un medio estudiantil antifranquista, progresista y feminista. Qué objeto de estudio tan seductor la biblioteca estándar de una época. Qué posibilidad preciosa de ver que circulaba por sus mentes, qué calentaba sus corazones. Son trabajos intelectuales finos, sofisticados que requieren una acumulación intelectual. Son éstos trabajos poco frecuentes en las Ciencias Sociales españolas, proclives a los llamados problemas sociales más que a temas tratados desde la perspectiva de la reflexividad por razones complejas que he desarrollado (García de León, 2007) y no hay lugar aquí para ellas. La ambigüedad con que he subtítulo este texto («para memorias intelectuales de género») tiene que ver con todo lo que acabo de apuntar. Es un «desideratum» (no sólo hago notas para unas memorias mías más extensas, sino que hago una invitación en general, y en particular, a las mujeres científicas por razones ligadas al desarrollo de los estudios de género y a la reflexividad que acabo de citar.

En mi estudio *Cincuenta años de bibliografía sobre las mujeres en España, 1940-1990* (1992) tuve la ocasión de comprobar ese dato: muchas mujeres-colegas habían leído exactamente los mismos libros que eran *los que eran*. Ello me dio la medida de la exactitud de mi observación, la cual no era difícil, dado lo parco del medio.

Mis primeras élites (1982) fue un libro pionero y original en el campo de la bibliografía española de género. Tuve el honor de que José Luis L. Aranguren le hiciera el prólogo porque gozó de su lectura, como indica en él. Yo le envié el manuscrito espontáneamente, no lo conocía y ningún compromiso tenía conmigo.

1. *Nota bene*: Los estrechos límites de extensión, impuestos por el editor, para esta publicación, hacen que no se incluyan en referencias bibliográficas del final, los autores citados antes. Otro motivo de no inclusión es que bastantes de ellos han sido citados como mero dato del memorialismo, no *per se*. En suma, las referencias bibliográficas finales estarán centradas en género, punto de vista marginal en los autores citados.

En cuanto a la debilidad de la bibliografía de género (una vez que ya hemos apuntado la escasez bibliográfica tanto sociológica como de género) fue muy bien diagnosticada por M. Perrot (1986) y publicadas en *Annales*. Las resumo muy brevemente: su predilección sistemática por el estudio de la sexualidad-maternidad y similares, su obsesión por la dialéctica de la opresión, su inflación de estudios normativos, entre otras debilidades que señaló dicha autora. Tales debilidades fueron, en mi caso, sentidas en fechas tempranas, como pesados y aburridos tópicos, muchas veces consignas de un movimiento social, el feminismo, que como tales consignas eran muy válidas y respetables para la acción social pero muy poco estimulantes para el conocimiento. Huyendo del victimismo, del esencialismo, del voluntarismo y de otros bastantes «ismos» que impregnaban fuertemente los «estudios de la mujer», como se les llamaba en la época, busqué un colectivo privilegiado, las élites femeninas que en principio, no tuviera tanto motivo de queja social.

Con el conocido y sabio dicho, de ser nosotras sujetos y objetos a la vez de investigación, hago hincapié en que tenemos una posición privilegiada, mi generación de científicas sociales, para hacer *una doble arqueología de género*, en este sentido: cambio de lo femenino/masculino y cambio de los estudios de género. Hemos visto cómo iban transformándose nuestras identidades interiormente y en cuanto a identidades reflejadas por lo social (igualmente en la masculinidad, aunque en menor medida). Igualmente, hemos visto cómo aquellos escritos de agitación feminista se iban convirtiendo en literatura de corte científico. Así en dos décadas escasas, hemos pasado del panfleto a la academia, y este cambio ha sido apasionante en lo humano y de sumo interés epistemológico y disciplinar.² La arqueología de este saber encontrará sedimentos muy variados e incluso un significativo titubeo en su denominación (estudios de la mujer, de las mujeres, feministas, género, etc.) acompañado de importantes debates *ad hoc* que aún continúan.

141

De ahí mi llamada al memorialismo de género y a la reflexividad. Nosotras vivimos la oscuridad (no obstante, llena de la luz vital de la transición) de la larga noche del franquismo para las mujeres, dicho en esta especie de metáfora de género. Es mucha la historia que podemos contar y escribir. Por otro lado, este quehacer que propongo enriquece la historia de las disciplinas académicas (vr. gr.: conocer el momento y el grado con el que incorporan o no la perspectiva de género) nutre la sociología del conocimiento y proporciona datos para una metasociología. Todos ellos frutos raros y escasos en una sociología como la española que no ha alcanzado el grado de sofisticación que éstos requieren.

Mis límites expresos de investigación fueron y son: 1º) dejar fuera de mi foco a élites femeninas tradicionales (aristocrática o religiosa) salvo que predomine en ellas el perfil de una actividad profesional y, 2º) una vez que ya trabajé la teoría clásica de las élites (V. Pareto, G. Mosca, entre otros) y su crítica (especialmente la marxista) pasar a utilizar el término élite en un sentido semántico (más allá de los intensos debates ideológicos y políticos que el término ha suscitado) queriendo señalar meramente con él a las mujeres altamente cualificadas que están en lo más elevado de su campo profesional (en el «top») que han llegado a la excelencia profesional. *Mutatis mutandi* según la definición de la Encyclopédie: «Lo que es mejor o más perfecto en cada especie de mercadería: sedas élite».

2. Glosa bien lo dicho, este comentario de E. Lamo de Espinosa: «Que nuestros objetos de estudios, nuestros «virus», hablen nuestro mismo lenguaje es un problema muy complicado. Y otra cosa más: nosotros como investigadores somos también *virus*» (entrevista de *El País*, 14-XI-98).

■ CRONOLOGÍA Y CONOCIMIENTO

También podríamos decir: cronos y temas, cambio social y conocimiento, género y producción de conocimiento... Con ello señalamos tres cuestiones: 1ª) que nuestro discurso unas veces será cronológico y otras temático; 2ª) la enorme influencia del tiempo en los estudios de género, dado el intenso cambio social que protagonizamos las mujeres y que afecta indudablemente a los estudios sobre nosotras; 3ª) la continua emergencia de nuevos objetos de estudio relativos a las mujeres (y a los hombres en cuanto género) que ponen de manifiesto la íntima conexión de género y producción de conocimiento. Lo señalado motivará un orden u otro de nuestra exposición, o la combinación de ambos criterios.

Trazaré tres sendas hacia problemas muy concretos de conocimiento (casi al modo de los expresivos *pathways* que usa la literatura anglosajona) que indiquen muy en síntesis el recorrido y meta de llegada, un tanto *ad exemplum* de otros muchos que se pudieran plasmar aquí. Todos los datos y reflexión siguientes ya están de lleno en el campo de mis investigaciones sobre élites profesionales femeninas.

1ª) El prosaico pero necesario recuento (un enfoque cuantitativo). Rescatando algunos datos del pasado de investigaciones sobre élites, advertimos la casi nula presencia de mujeres. S. del Campo y L. González Seara (1968) realizaron un estudio sobre una muestra extraída del *Who is Who in Spain* de 456 biografías (el universo era de 6.000 personas «prominentes en y de España», según indicaba la publicación) y sólo obtuvieron 10 mujeres. El mismo hecho refleja el estudio que Miguel Beltrán (1977) realizó de la élite burocrática española: en la muestra sólo obtuvo 49 mujeres (el 5% del total). Bastantes años más tarde, M. Baena de Alcázar (1999) un estudioso de la élite española afirma que la presencia de la mujer en la élite es un tema menor, con cifras tan exiguas que no merece la pena detenerse en ellas. En cualquier caso, los autores mencionados tuvieron la sensibilidad de pensar en género, cosa muy notable si se tiene en cuenta que precisamente no abundaba dicha sensibilidad en aquellas fechas tempranas y durante años las estadísticas del INE no desagregaban los datos por género y, en muchas, imperaba la categoría «el cabeza de familia».

Por mi parte, además del estudio biográfico de cien mujeres de la élite (1982) comencé el recuento de datos con las profesionales de la política, un campo de gran visibilidad en la recién nacida democracia española. Pocas mujeres, pero notables y reclamando más efectivos. Por otro lado, no había una gran masa de mujeres profesionales sobre todo como imagen social dominante, de ahí que los análisis cuantitativos del campo político fueran un tema recurrente (no había tejido profesional ni de investigadoras para análisis más sofisticados, en mi opinión). De este modo en 1991, la Dirección General de la Mujer de la CAM, me pidió publicar un trabajo que había presentado al X Congreso Mundial de Sociología (1990). En él se demostraba y analizaba la infrarepresentación de las mujeres en el Congreso y el Senado, sus escasas probabilidades de éxito por su posición en las listas electorales, la necesidad de una política de acción positiva, la cuota, el cierto liderazgo de las mujeres en partidos conservadores (la cuota tácita del PP) entre otras cuestiones, como la sobreelección social de las candidatas. Cuestiones que ahora parecen casi obvias, pero que entonces eran absolutamente novedosas y cuyo análisis crítico arrojaba mucha luz sobre el monopolio masculino del poder político. Esta es una especie de arqueología del saber de género (tomando la semántica foucaultiana). Ahora todas las instituciones recuentan sus efectivos y tratan (no todas) de mantener unos niveles de participación de género políticamente correctas. El colofón de este proceso ha sido la Ley de Paridad.

2ª) Fenomenología del ejercicio del poder según género (un enfoque cualitativo). Habría que destacar que hubo un tiempo en el cual las mujeres tenían una concepción muy negativa del poder, no les interesaba, no se lo planteaban. El trabajo de «horma» como indica Valcárcel, antes citada, había hecho su efecto en la mentalidad femenina. Ha habido que hacer un gran trabajo de descolonización del imaginario femenino, para que las mujeres nos planteáramos el acceso al poder como algo legítimo, beneficioso e incluso factible. Si se analiza la bibliografía de género, hasta muy avanzados los años noventa no se generaliza hablar del problema (hablar del no poder de las mujeres) y de su tratamiento y remedio. Antes, el énfasis giraba en torno a la discriminación (apuntando al lado de la víctima). Las mujeres poderosas que siempre las ha habido, ejercían el poder veladamente, más bien como influencia, no abiertamente, dado que haberlo hecho de ese modo frontal, podría «dañar» su feminidad y sobre todo su estrategia («armas de mujer») basada sobre ella, lo cual sería un sinsentido perjudicial para ellas.

En la descripción de comportamientos de ciertas élites femeninas, «el síndrome de la abeja reina» (1994) que amplié y apliqué a nuestra sociedad, tomado de Baster y Lansing (1983) goza de tal éxito y expansión que ya ni les pertenece ni me pertenece, ha pasado a ser un tópico más de investigación, en la fenomenología de un cierto ejercicio del poder.

Ahora casi con suficiente masa crítica de mujeres podemos decir que el género instruye sobre el poder: la mirada femenina como *outsider* tradicionalmente, pero recién llegada a él, desvela sus alienaciones, entre ellas, el empleo abusivo de tiempo que la masculinidad le otorga, relegando obligaciones familiares, y haciendo girar la vida entera sobre un orden masculino del tiempo (el fenómeno de bastantes dimisiones femeninas de altos cargos es sintomático de lo dicho). La Ley de Conciliación de vida familiar-vida laboral es también un claro síntoma de crítica y de cambio social.

143

3ª) La caja negra del poder (sobre los mecanismos del poder informal). Las diversas investigaciones que he realizado, me han llevado a poner el énfasis, hoy por hoy, en dos aspectos fundamentales para el tratamiento de las élites femeninas (pero también para las élites general) para seguir avanzando en su estudio: 1) Profundizar en la comprensión del poder informal y sus más variados mecanismos y manifestaciones. Las mujeres que suelen desenvolverse con un poder prestado, indirecto, son o pueden ser por lo mismo, muy afectadas por esta esfera de lo no dicho (el auténtico poder, el más poderoso) en el que ellas, como recién llegadas, no saben desenvolverse y sacar partido. Por ello he escrito que a las mujeres nos sienta bien la transparencia: las reglas claras y explícitas (1994). Ahí puede radicar la clave de por qué las mujeres están alcanzando tanto éxito en el sistema de enseñanza, en oposiciones y similares, es decir, en competiciones en las que las reglas del juego están a la luz. Todo lo contrario, del poder informal, de las covachuelas del poder, de las ejecutivas de los partidos, de los Consejos de Administración y órganos similares, a los que las mujeres no llegan o si lo hacen, están en un plano muy secundario. Por ejemplo, mecanismos de poder informal que describí bajo la etiqueta de «el viejo club de los muchachos» han tenido bastante eco, a veces tanto que ni son citados en su fuente (cosa no infrecuente en nuestra comunidad científica). Igualmente acontece con el efecto que llamé «élites discriminadas» (1994). 2) El enfoque biográfico es fundamental para el estudio de las élites femeninas (apoyado en extensas entrevistas en profundidad) por razones complejas que he desarrollado ampliamente, en la obra que más sintetiza toda esta línea de investigación: *Herederas y heridas* (2002). Sólo mencionar los difíciles niveles probabilísticos en que

nos movemos para alcanzar el éxito profesional,³ fenómeno que denomino como *Gender Mach Point*, empleando la metáfora fílmica de W. Allen en dicha obra.

■ LAS ACADÉMICAS Y LAS CIENTÍFICAS SOCIALES: INVESTIGACIONES ACTUALES

Son varias las investigaciones que he llevado a cabo en este campo, entendiendo académicas en una acepción amplia, desde catedráticas de universidad hasta mujeres de las Reales Academias. Algunas de estas investigaciones han sido codirigidas con Marisa García de Cortázar (UNED) y miembros del equipo que cité al inicio.

Comprender y completar el estudio del *cursus* de la carrera académica de las mujeres fue un esfuerzo notable de esta investigación, *Las académicas* (Profesorado Universitario y Género) que es considerada por las/los especialistas como una obra canónica. Desde los estudios de postgrado hasta *la no obtención de la cátedra*, por así abreviarlo, fuimos siguiendo sus trayectorias, utilizando tanto técnicas cuantitativas como cualitativas. En cierta manera, recontar efectivos y comprender obstáculos de las carreras de las altas profesionales puede resultar un tanto fatigante y estrecho, una vez que se ha hecho en sucesivas investigaciones y, sobre todo, porque el género es de tal modo vertebrador e impregnante de los procesos sociales que las diferencias entre campos son mínimas (y ello constituye un dato relevante de investigación). Hay grandes afinidades entre mujeres periodistas y académicas (por citar sólo dos sectores de élites que hemos estudiado). Las mujeres tienen obstáculos similares y los hombres se los ponen igualmente. A todo ello hay que sumarle la gran afinidad de mecanismos sociales que rigen en casi todas las esferas del poder. El campo político es el más diferencial, donde en cierta manera se rompen las anteriores afinidades. Ello es debido a la necesidad de legitimación ante un electorado y por la presión consciente y elevada a norma de las mujeres políticas profesionales (vr.gr.: la Ley de Paridad es un dato incontestable al respecto). Hasta tal punto esto es así que considero más probable hoy, en nuestro país, que una mujer alcance el puesto de presidenta de Gobierno antes que el de rectora de una grande y vieja universidad (por ejemplo, la Complutense). Curiosamente, y desmintiendo los datos el carácter pretendidamente liberal de la institución universitaria, es ésta una de los reductos más androcéntricos de poder.

144

Sin embargo, pese a la fatiga o reiteración aludida por los motivos de investigación arriba mencionados, el intenso cambio social de género que experimenta la sociedad española y también las dimensiones globales del mismo, provocan que efectivos y obstáculos rápidamente cambien y haya que volver de nuevo sobre ellos. Volviendo a ser una línea de investigación apasionante y apasionada. Ello en el plano de lo fáctico.

En el plano del conocimiento, la construcción de un nuevo campo científico, los estudios de género, en el lapso de poco más de dos décadas en nuestro país, es seguir una auténtica aventura intelectual. De sumo interés a estos efectos es seguir el *Libro Blanco* que sobre estos estudios hizo el Instituto de la Mujer de Madrid, en los años noventa.

3. Celia Amorós (2005) ha hecho una lectura incisiva y brillante de este aspecto de mi investigación. A ella remito.

Sería muy deseable que dicho organismo emprendiera uno nuevo, o realizara una reelaboración actualizada del ya hecho (vaya a modo de una sugerencia para dicho organismo).

Por lo expuesto, he abierto una nueva línea de investigación, concretada como proyecto ya financiado, pero antigua como interés intelectual mío. Ésta es la de *Las científicas sociales: una investigación-acción* (en curso) con el siguiente «leit motiv»: rescatar la aportación de dichas profesionales al acervo de las Ciencias Sociales en España. Trazar genealogías y herencias científicas entre nosotras.

Nominar es fundamental (da fundamento). Dar nombres a los problemas y consignarlos. *El poder es memoria* (Amelia Valcárcel *dixit*⁴). En nuestro caso, crear genealogías de y en nuestros saberes es crucial tanto por el momento constituyente de los mismos que vivimos como por la constitución de un legado. La situación está madura para este *doble momento constituyente*.⁵ Todo ello no se aparta de mi objeto de estudio, guarda relación con unas élites académicas, mujeres científicas de excelencia que deben ser mencionadas y reconocidas, igualmente su saber en forma de herencia y/o tradiciones intelectuales a crear.⁶ Ellas forman parte de mi investigación actual e igualmente dicha problemática.

Así pues, procedo con estas cabezas de fila genealógica (y toda lista o mención es un acto de valor y de riesgo) de los estudios de género y, a su vez, ellas son élites científicas: las filósofas Celia Amorós y Amelia Valcárcel, han trascendido sus propias disciplinas, son un referente para la perspectiva de género, independientemente del campo desde el que se escriba. Igualmente, María Ángeles Durán, cuyo papel constituyente de la nueva perspectiva de género en las Ciencias Sociales es ampliamente reconocido. Más dedicadas a la ciencia y tecnología, están las especialistas Eulalia Pérez Sedeño y Flora de Pablo, igualmente son figuras reconocidas y valiosas que llevan a cabo una política activa en pro de la no discriminación de género en ámbitos científicos (vr.gr.: la creación de la asociación AMIT). Y un largo etcétera en la actualidad y más aún de cara al futuro.

Es necesario dar nombre a los problemas, siguiendo la tradición de Betty Friedam que nominó al problema sin nombre, como escribiera ella (la alienación del ama de casa). El problema de hoy sí tiene nombre: *el poder de las mujeres*, en los términos y proporción definidos por la paridad. No queremos más pero no queremos menos.

Escribamos la anterior afirmación en forma de negación: que no se trunquen las trayectorias profesionales de las mujeres altamente cualificadas, y una forma de truncarlas es posponerlas, aletargar su logro profesional con un largo lapso temporal.⁷ Por ello, estamos en el camino, estamos en la agenda feminista.

4. Entrevista (23 de abril de 2007) realizada por M^a A. García de León.

5. Vid. Campaña para la inclusión de los Estudios de Género en la LOU (mayo de 2007).

6. Acorde con nuestra propuesta, indica bien Celia Amorós (2005: 456): «Es indispensable pasar de la «minoría exigua» a la «minoría consistente» mediante prácticas de acción positiva y potenciación de las mujeres entre sí».

7. Un ejemplo: se calcula que las mujeres tardan una media de diez años más en obtener la cátedra que hombres con menor currículo y mérito (entrevista a Amelia Valcárcel, *ibídem*).

■ BIBLIOGRAFÍA (DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO)

- ALBERDI, I. (1999): «El significado del género en las Ciencias Sociales», *Rev. Política y Sociedad*, núm. 32.
- AMORÓS, C. (1998): *10 palabras clave sobre Mujer*, Pamplona, EDV.
- (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Feminismos, Cátedra (Premio Nacional de Ensayo 2006).
- BOURDIEU, P. (1998): *La domination masculine*, París, Senil.
- DURÁN, M. A. (2000): *Si Aristóteles levantara la cabeza*, Madrid, Feminismos, Cátedra.
- EPSTEIN, C. F. ET AL. (1981): *Access to power: cross-national studies of women and elite*, London, Allen & Unwin.
- (1988): *Deceptive Distinctions*. New Haven, Yale University Press.
- (1990): *Gender Inequality, a Study in Discrimination*, New York, Sage publications.
- (1993): *Women in Law*, New York, Basic Books.
- (1999): *The Part-time Paradox: Time Norms, Professional Lives, Family and Gender*, New York, Routledge.
- FAGOAGA, C. (1993): «Género, sexo y élites en los medios informativos», dentro de ORTEGA, F.: *La flotante identidad sexual. (La construcción de género en la vida cotidiana de la juventud)*, Madrid, Dirección General de la Mujer y el Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, M. y GARCÍA DE LEÓN, M. A. (coords.) (1997): *Mujeres en minoría*, Madrid, CIS.
- (2000): *Profesionales del periodismo (hombres y mujeres en los medios de comunicación)*, Madrid.
- (2001): *Las Académicas (profesorado universitario y género)*, Instituto de la Mujer, Madrid.
- GARCÍA DE LEÓN, M. A. (1982): *Las élites femeninas españolas. (Una investigación sociológica)*, Madrid, Queimada.
- (1991): *Las mujeres políticas españolas*, Madrid, Dirección General de la Mujer.
- (1993): «Hombres y mujeres en la esfera pública. El caso de la participación en los debates televisivos», dentro de ORTEGA, F.: *La flotante identidad sexual. (La construcción de género en la vida cotidiana de la juventud)*, Madrid, Dirección General de la Mujer y el Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM.
- (1993): «Pierre Bourdieu, o la trastienda del conocimiento científico», *REIS*, núm. 63.
- (1994): *Élites Discriminadas. Sobre el poder de las mujeres*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- (2000): «The elites' cultural capital», dentro de VIANELLO, M. y G. MOORE: *Gendering Elites*, New York, MacMillan Press.
- (2001): «Sé bella y calla (consideraciones finiseculares sobre las mujeres)», *Fundamentos de Antropología*, núms. 10 y 12, Granada, CIE Ángel Ganivet.
- (2002): «*Herederas y heridas*», Madrid, Cátedra.
- (dir) (2005): *La excelencia científica. (Hombres y mujeres en las reales academias)*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- (2006): «A la sombra de la Universidad», *Historia de las mujeres en España y en América Latina*, Tomo IV, (I. Morán Dir).
- (2007): *Las científicas sociales: una investigación-acción (con énfasis en las primeras sociólogas)*, Libro Homenaje a Carlos Moya, Madrid, CIS.

- GARCÍA DE LEÓN, M. A., M. GARCÍA DE CORTÁZAR, y F. ORTEGA (1996): *Sociología de las mujeres españolas*, Madrid, Ed. Complutense.
- GIL CALVO, E. (2006): *Máscaras masculinas*, Barcelona, Anagrama.
- HERTZ, R. y B. J. IMBER (1995): *Studying elites*, California, Sage.
- HERTZ, R. y GLASSNER (2003): *Our Studies, Ourselves*, Oxford, Oxford University Press.
- HERTZ, R. (1997): *Reflexivity & Voice*, California, Sage.
- ORTEGA, F. (2000): «Las mujeres en la postmodernidad», *Claves*, núm. 101, Abril.
- OSTRANDER, S. A. (1984): *Women of the upper class*, Philad, Temple University Press.
- VALCÁRCEL, A. (2000): *Rebeldes, hacia la paridad*, Barcelona, Plaza & Janés.
- (2002): *La política de las mujeres*, Madrid, Feminismos, Cátedra
- VALIENTE, C. (1998): «On overview of the state of research on women and politics», *European Journal of Political Research*, núm. 33, p. 459.
- VIANELLO, M. y E. CARAMAZZA (2000): *Donne e metamorfosi della politica*, Roma, Editori Riuniti.
- VIANELLO, M. y G. MOORE (2000): *Gendering Elites - a Study of Political and Business Leaders in 27 Industrialised Countries*, New York, Macmillan.
- (2004): *Women and Men in Political and Business Elites. A Comparative Study in the Industrialised World*. New York, Sage.

■ LAS IDENTIDADES SEXUALES ÉTICA VS. ESTÉTICA

ÉTICA VS. ESTÉTICA

MAITE BEGUIRISTAIN

Profesora de Estética y Teoría del Arte. Crítico de Arte

LA V DEL TÍTULO de esta mesa, entiendo que hace referencia a *versus* un vocablo latino que significa línea de un poema, verso, y también línea que conduce hacia, dirección. En ese caso el camino de la ética a la estética. Aunque, no sé si de modo incorrecto, se suele usar como confrontación, es decir ética contra estética.

En cualquier caso, yo tomaré ambas ideas, tanto la equívoca confrontación entre ambas disciplinas, como la acepción activa de dirección de la ética a la estética, ya que ambas me sirven para establecer la que yo creo necesaria diferenciación entre ambas disciplinas así como la denuncia de la habitual confusión en el uso de ambas.

No es infrecuente que se confunda ética con moral, y estética con embellecimiento. Empezaré, por tanto, por definir ambas disciplinas en su sentido filosófico, según el diccionario de Manuel Seco.

Ética es el estudio del comportamiento humano en su calidad de bueno o malo.

Estética es la ciencia que estudia la belleza y las reglas y principios del arte.¹

148

Tanto la moral como la producción del arte, que son las facetas pragmáticas de dichas disciplinas, tienen para la sociedad finalidades muy distintas. Ambas son, sin embargo, de vital importancia para el ser humano y ambas tienen un desarrollo en la historia de la humanidad que ha ido limando inconveniencias pragmáticas con la lenta pero inexorable eliminación de prejuicios.

De todos es sabido que la Grecia de Platón es la madre de todas nuestras ideas y que su filosofía no distingue disciplinas. Es, sin embargo, mucho más tarde cuando se establece la estrecha unión entre ambos conceptos y es la necesidad de los padres de la iglesia en definir a dios como *bueno, verdadero y bello*, la que configura nuestra común idea de que lo verdadero es bueno y lo bueno bello, ejemplificando nuestra idea de un dios uno y trino. Pero esta trinidad no nos ha deparado más que confusión y prejuicio a lo largo de muchos siglos. Confusión que comienza a disiparse a partir de la ilustración que se empeña en establecer una clara diferenciación entre las disciplinas y en convertirlas en ciencias demostrables o, al menos, coherentes en sí mismas.

1. Hablando de género e identidad, la búsqueda de la identidad esta en el lado de la estética y en la bipolaridad hombre/mujer. La ética estaría en el género masculino y la estética en el femenino, porque estamos hablando de poder. La potencia ética y política del arte es real, pero no es la función del arte aunque sí es causa de su perdición.

A partir de aquí hablaremos de qué es estética y cuáles han sido los prejuicios que ha padecido el arte al mezclarla con la ética en su faceta de moral.

Hoy en día, se define la estética como la rama de la filosofía que hace comprensible la belleza. Belleza entendida no como placentera armonía, sino como la característica que hace que los objetos artísticos sean obras de arte, característica que es perceptual no cosica.

Cuando Hume, a mediados del siglo dieciocho nos dice que:

la belleza no es una cualidad de las cosas mismas; existe sólo en la mente que las contempla y cada mente percibe una belleza diferente.²

Lo que está haciendo es abrir las puertas a un nuevo concepto de belleza y a una diferenciación entre estética y poética. A partir de ahí la poética se afanará en descubrir las reglas del arte en tanto actividad práctica y la estética a hacer comprensible la belleza o la característica perceptual que hace que un objeto de arte, –que no es, en principio, más que un objeto construido por la mano del hombre, como otros muchos–, sea una obra de arte.

Esto significa que quienes califican de artístico a un objeto son los perceptores de esos objetos –entendiendo como receptor tanto al artista tras la construcción del objeto como al público– y que, por tanto, habrá que empezar a distinguir, no sólo entre artista y público sino que, entre éste último, habrá que saber quién tiene la potestad para calificar los objetos como arte, es decir quien dice qué objeto es arte y quién dice qué es el arte. Dos tareas diferenciadas que se reparten en dos disciplinas que surgen en el dieciocho: la estética que afirma qué es arte al hacer comprensible la belleza y la crítica que dice qué objeto concreto es artístico.

Aquí radica una de las obsesiones de nuestro filósofo que era moralista además de estética; la eliminación en ambas disciplinas de los juicios previos que no son juicios de la razón sino del uso acrítico de las ideas.

Las ideas han de confrontarse constantemente con los hechos para poder desarrollar el ejercicio de la razón que nos permite el juicio. El juicio razonado que a su vez será herramienta de la estética. Estamos en una estética no teológica o moralista, como la de los padres de la iglesia, sino científica.

Dos siglos después, todos sabemos que tanto la moral, como la estética como la propia ciencia están en constante peligro de caer en el prejuicio. Y que esta caída es peligrosa para la libertad de las ideas y de las acciones.

Una de las principales tareas de la teoría feminista ha sido destruir los prejuicios científicos acerca de la inferioridad de la mujer frente al hombre por razones tan *evidentes* como el peso del cerebro, inferior en las mujeres, la imposibilidad de la madurez mental de las mujeres que siempre somos niñas necesitadas de guía masculino, la diferencia natural porque somos las únicas que parimos y por tanto la propia naturaleza nos dicta nuestro sitio en la sociedad, la falta de fuerza física que nos hace inferiores y nos obliga a ser sumisas, la histeria que nos gobierna y el carácter contranatura de quienes no cumplen estos requisitos. En fin, para que seguir, todos estos prejuicios apoyados por los científicos han sido responsables de que la mujer no pueda estudiar anatomía y no pueda ser escultora hasta el final

2. David Hume (1989): *La norma del Gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, p. 27.

del siglo XIX. Por poner un solo ejemplo de perjuicio por los prejuicios basados en supuestas ciencias contrastadas. Y es que los prejuicios no están en la ciencia sino en los científicos, al igual que no están en la ética sino en la interpretación moral, no están en la estética sino en la mala práctica crítica.

Echemos un vistazo al tipo de prejuicios más comunes en la estética y en la práctica crítica.

La estética está prejuiciada cuando se basa en ideas definidas por inspiración divina o platónica, independientes de la práctica artística, que es rechazada cuando no se ajusta a las ideas establecidas. Es decir, cuando es una poética. Pero estas, en la actualidad, no son sino malas teorías. Teorías ineficaces e incoherentes con la práctica y la observación.

En cuanto a la crítica, en tanto construida por individuos más o menos prejuiciados, más o menos desarrollados en su capacidad de observación, más o menos hábiles en la deducción y construcción de juicios razonados, es necesariamente una disciplina que exige una gran honestidad y una constante necesidad de autorevisión.

En la práctica crítica yo diría que los prejuicios más habituales son el prejuicio moral, el prejuicio estético y el prejuicio político. El primero, el prejuicio moral conduce a la censura más habitual y aunque vivimos en una sociedad que se cree libre la censura no es una actitud del pasado sino que se da hoy en día tanto como se dio en el pasado. Es una mala comprensión de la función del arte que, en sí, carece de funcionalidad. El objeto de arte es una obra construida para la pura percepción y para el desarrollo perceptual del espectador. No se puede decir que el arte sea funcional. Sin embargo, demasiado a menudo se rechaza por considerarse inmoral. Hay casos sonados en la historia pasada y reciente. J. Ruskin, afamado crítico inglés del siglo XIX, destruyó muchas fotos de niñas de L. Carroll por considerarlas inmorales. No hace mucho tiempo se retiró en Inglaterra de una exposición de Mappelzorp una fotografía que representaba a una niña desnuda saliendo de una piscina, porque se consideraba que inducía a la pedofilia. Hace pocos años se retiró un cuadro de una exposición de María Silvestre que retrataba Lolitas, por considerarlas inmorales. La historia está llena de casos similares. R. Gubern narra muchas anécdotas al respecto hablando de la ceguera de los censores de cine durante el franquismo. Es bien sabido que empeñados en censurar los besos en pantalla como inmorales, llegaron a cambiar el guión de una película extranjera convirtiendo a una pareja de hecho (situación inmoral) en hermanos con lo que lograron, sin darse cuenta evidentemente, presentar un incesto.

Todos estos ejemplos y acciones no son otra cosa que integrista católico. Juicio previo en el sentido de que los censores tienen claro no sólo que es lo moral sino también que el arte debe respetar *su moral*. Esta actitud no tiene nada que ver con el tipo de ideología o religión, se da en todas. Estados Unidos es hoy un abanderado de este tipo de censura y el integrista musulmán también. Los políticos hoy en día son los garantes de la moral social en consonancia o no con la iglesia correspondiente.

El prejuicio político sí suele tener ideología y ésta es mayormente conservadora aunque es evidente que ser conservador no implica necesariamente ser censor. Lo mismo ocurre con la ideología comunista y con el anarquismo de L. Tolstói. La raíz es la misma, aunque no tanto por inmoral como por políticamente incorrecto. Durante el Gobierno de Aznar, no se me aceptó una exposición de Julia Galán porque el tema era la violencia de género. En esa época Aznar intentaba negociar con ETA y no resultaba conveniente hablar de violencia, de modo que se me dijo que había órdenes de arriba, como se dice, para evitar esos temas.

Uno se pregunta qué tiene que ver la violencia de género con ETA, pues lo mismo que tiene que ver la tendencia sexual de un político con su capacidad como político, pero si un partido quiere librarse de alguien se le monta un buen escándalo sexual real o ficticio. ¿Tiene esto algo que ver con el arte? No. Pero la política domina al arte en nuestra sociedad, por imperativo o subvención y éste, si no desea una difícil existencia, tiene que adecuarse a lo políticamente correcto.

Finalmente tenemos el prejuicio estético. Suena raro, pero también existe. Nadie duda de que el tema de la estética es la belleza pero el uso ordinario que se hace de este término lo contrapone a lo feo y, por tanto, se rechazan muchas veces las obras de arte por considerarlas feas o por retratar la fealdad. Así entiendo la censura en la galería del ayuntamiento de Alfafar, Galería Edgar Neville, de una fotografía que retrataba la familia de la artista desnuda, lo que significaba la presencia de una abuela con un pecho amputado a causa de un cáncer. Más que considerar inmoral el desnudo se consideró inmoral la fealdad (desagrado) de una mujer mayor mostrando sus cicatrices.

Estas actitudes, sin saberlo, sostienen una idea de belleza superficial y asociada al agrado. No saben que a partir del siglo dieciocho la fealdad es una categoría estética que además está muy en boga en el arte actual. Lo feo como categoría estética es sinónimo de cursi o kitsch. Y abunda a partir del barroco. No quiere decir que todo lo feo sea artístico pero si que hay una tendencia artística que lo cultiva. Del brutalismo de Dubuffet a la cursilería de Jeff Koons. Del desagrado a la ironía.

Hay mucha gente que no lo soporta y se siente en su derecho de rechazarlo como arte.

Pero nada en estas actitudes tiene que ver con el arte, porque lo que importa en el arte es su valor como tal. Y su valor no es, ni moral, ni religioso, ni político, ni económico, ni lúdico. Aunque en todos estos ámbitos se use el arte por conveniencia.

En realidad lo que está ocurriendo es que estamos intentando acabar con el maniqueísmo, que es la base de la cultura occidental, pero no la base del conocimiento.

■ IDENTIDADES: CULTURA QUEER Y CIBERESPACIO

GANÍMEDES EMANCIPADO: CINE ESPAÑOL, ADOLESCENCIA Y HOMOSEXUALIDAD

JUAN CARLOS ALFEO ÁLVAREZ

*Profesor del Departamento de Comunicación Audiovisual y Publicidad
en la Universidad Complutense de Madrid*

«El instinto busca antes de saber lo que quiere.»

Deborah P. Britzman

■ INTRODUCCIÓN

Los límites que la mirada colectiva está dispuesta a «asimilar» en relación con la representación de la sexualidad se ponen de manifiesto especialmente en la representación de la experiencia sexual asociada a sectores concretos de la población como los niños, los adolescentes o los ancianos. Es en éste ámbito, el de lo que se prefigura como «mostrable», en el que más evidentes se hacen los quiebros, los desajustes y las paradojas que jalonan los discursos hegemónicos sobre la sexualidad y donde más patente resulta lo alejados que llegan a encontrarse dichos discursos de una verdadera mirada *queer* en el cine español, o al menos en el cine español orientado a un público mayoritario, aunque no exclusivamente, heterosexual que pretenda vivir de la taquilla y del resto de instancias del circuito comercial.

Uno de los aspectos que me resultó más interesante durante el estudio de la representación de la cuestión homosexual en el cine español fueron las regularidades que cristalizaban en arquetipos, ya no sólo de personajes, sino de roles de relación entre personajes y, en un nivel superior, de modalidades de representación. Ambos aspectos, tanto los personajes como los roles que desempeñaban en su interacción, resultaban asombrosamente fijes e incluso predecibles. Ya he hablado en trabajos anteriores acerca de la representación de estos personajes e incluso de la evolución de las modalidades de representación fílmica en relación con la homosexualidad, por lo tanto no quiero ahora extenderme en sus aspectos generales sino centrarme en la cuestión concreta de la representación de la homosexualidad a través del personaje adolescente, pues considero que dicha representación puede constituirse en revelador de lo que nuestra sociedad y nuestra cultura opinan, aún hoy en día, en relación con esta cuestión.

La representación del personaje homosexual adolescente ha estado sujeta a la misma evolución que el resto de factores que constituyen la representación de la homosexualidad en general. Dicha evolución está íntimamente ligada a al propio devenir histórico de nuestra sociedad, una evolución que ha dejado su rastro de manera más o menos patente, entre otros, en los discursos cinematográficos.

Como afirman Ricardo Llamas y Francisco Javier Vidarte «Esta juventud constituye un nuevo fenómeno social: una generación de jóvenes que se identifican como gays y lesbianas, la primera en hacerlo en la historia de la humanidad» (1999: 122).

El personaje adolescente está estrechamente ligado al origen mismo de nuestras representaciones de la homosexualidad. Desde la malograda *Juego de amor prohibido* (Eloy de la Iglesia, 1975) hasta *Cachorro* (Miguel Alvadalejo, 2004), el adolescente constituye una pieza que puede llegar a ser esencial y que, además, posee una gran carga semántica. Su registro contempla desde la subversión hasta la integración, pasando por una serie de estadios intermedios, a menudo confusos, resistentes a una categorización excesivamente cerrada. No obstante trataré de ofrecer en las páginas siguientes un análisis que permita comprender la evolución y el trasfondo ideológico que sus sucesivas encarnaciones revelan.

Para centrar la reflexión, dentro de las dificultades que encierra categorizar y precisar las fronteras de las diferentes etapas del desarrollo vital humano, consideraremos la adolescencia como aquel periodo del individuo que abarca desde los 11 o 12 años hasta, por poner un límite, los 20 años, caracterizada por una gran inestabilidad emocional y una completa dependencia del ámbito familiar y relacional en general tanto en lo afectivo como en lo material.¹

A modo de introducción, se podría decir a grandes rasgos que en el cine español se dan dos enfoques diferenciados a la hora de representar la adolescencia: la del personaje secundario que actúa en función de y en interacción con el homosexual masculino adulto y la del adolescente protagonista que se manifiesta de forma completa o casi completamente autónoma, habitando un espacio propio bajo circunstancias específicas de su momento vital. Cada una de estas expresiones presenta implicaciones muy distintas y se localiza en un momento preciso en nuestra cinematografía. Hablemos de ellas.

■ LA TRANSICIÓN: JUEGOS DE PODER PROHIBIDOS

153

Se mire por donde se mire, la representación de la homosexualidad en España tiene un área de estudio privilegiada en el periodo histórico correspondiente a la transición democrática, un periodo en el que se elaboran algunos de los filmes más comprometidos y, a mi juicio, honrados en relación con esta cuestión, y que constituyen el grueso discursivo de la denominada *modalidad reivindicativa* de representación cinematográfica de la homosexualidad (Alfeo, 2000).

Sin duda, a la luz de la *Queer Theory* y de los relativamente modernos estudios de género, se puede criticar a este periodo el ser excesivamente «asimilacionista», el elaborar discursos que ponen de manifiesto la interiorización de un atávico sentimiento de culpa sobrealimentado por cuatro décadas de represión franquista y su instrumentalización política del discurso religioso y, en cierto modo, el prolongar una mirada esencialmente homófona de esta realidad homosexual. Creo que es preciso, sin embargo, realizar un esfuerzo de perspectiva para no caer en el anacronismo y poder comprender que el hecho de subirse en aquel momento a la pantalla para decirle al, hasta entonces jamás cuestionado, gran público heterosexual: «yo soy como tú y siento como tú» suponía un acto de subversión y ruptura sin precedentes. Llamas y Vidarte, hablando de los jóvenes de hoy en día, ofrecen parte de

1. La Organización Mundial de la Salud establece que la adolescencia abarca una franja de edad comprendida entre los 10 y los 19 años, considerando que constituye un grupo poblacional con necesidades de atención específicas.

la clave al afirmar que «no podrían haber llegado tan lejos de no haber mediado los cambios sociales y políticos que permitieron establecer una comunidad adulta nueva y más poderosa» (1999: 122). La construcción de esa nueva «comunidad adulta» es un camino jalonado de luchas íntimas, de pequeñas victorias, de riesgos asumidos y también, cómo no, de concesiones a la mirada hegemónica que corren el riesgo, hoy en día, de ser interpretadas como pasos en falso cuando, en realidad, fueron los primeros pasos de una trayectoria que nos ha traído hasta el momento en el que nos encontramos.

En este periodo, uno de los aspectos llamativos es, precisamente, el tratamiento que se hace del personaje adolescente. Para analizarlo me centraré en la película *El diputado* (1978) de Eloy de la Iglesia, uno de los cineastas que, junto con Ventura Pons, más recurrentemente incorpora al personaje adolescente, postadolescente o sencillamente joven como existente con peso específico en la construcción del relato.

En las películas de este periodo se da un fenómeno que sólo es comprensible y explicable desde el conocimiento de la realidad social tan particular en la que se elaboran, una realidad llena de «asignaturas pendientes»² que pujan en la consciencia colectiva por ser abordadas y superadas en una suerte de exorcismo colectivo, de catarsis representacional. Este peculiar momento, son los personajes adultos los que incorporan rasgos identitarios o preidentitarios en relación con la cuestión gay más propios de personajes en pleno conflicto adolescente que de adultos como tales, hasta el punto de que podríamos hablar del adulto-adolescente en relación con la homosexualidad; personajes que, aunque hace tiempo que superaron esa etapa, presentan conflictos y adoptan roles que hoy en día serían, al menos en los dominios de la ficción, incomprensibles.

En el otro lado del binomio adulto/joven, tan frecuente en este momento, se nos presenta otra paradoja: la del joven/adolescente que, obviando el conflicto que su identidad pueda generarle, presenta un gran dominio de sí; que es consciente del poder que su sexo y su juventud le otorgan y que no duda en ejercerlo para someter a su voluntad a un adulto que busca el camino de la liberación a través del aura evanescente de su juventud. Se trata de jóvenes que, sin embargo, no elaboran discurso identitario alguno, sino una simple coartada basada en la «necesidad».³ Esta coartada saltará por los aires desmantelándose en su interacción con la lógica adulta. La confrontación del personaje adolescente con la identidad homosexual propia –*El Diputado*– o ajena –*Los placeres ocultos*–, constituye un punto de inflexión en la construcción de estas tramas y en la articulación del personaje adolescente. Es un momento dramático en el que el joven no puede sostener la farsa ante la actitud determinada del adulto y la fachada de su aparente control se resquebraja porque dicho control requiere de la complicidad de la mentira para poder ejercerse, pues sin esa mentira, la cuestión homosexual, que hasta ese momento era asunto circunscrito a la esfera del adulto, se convierte también en «su» cuestión, enfrentándole al espejo de su propia actitud y/o de su propia identidad.

2. En *Asignatura pendiente* (1977), José Luis Garcí, 1977 emplea el título como metáfora escolar de todas las cuestiones que no pudieron ser vividas por causa de la represión dictatorial y que aflorarían con urgencia durante los años de la transición.

3. Se trata, sistemáticamente, de jóvenes de extracción humilde y de escaso nivel cultural que «utilizan» su atractivo para conseguir acceder, a través del adulto, que encarna precisamente lo contrario, a un mundo de comodidad y bienestar que de otra manera les estaría vedado.

En realidad, lo que se nos ofrece en *El Diputado* es un delicado equilibrio y en un conflicto entre dos poderes: el poder basado en el *pathos* que el adolescente es capaz de ejercer en virtud de la dimensión simbólica que el personaje adulto proyecta sobre él, en la medida en que le pone en conexión con el ámbito de lo instintivo, de lo urgente, de lo incontrolable, de todo lo que no ha podido experimentar y que desea vivir desesperadamente y el poder, dialécticamente complementario, del adulto, un poder basado en el «logos» en la capacidad de nombrar lo innombrable, de explicar y explicarse, de ofrecer seguridad y refugio, de formular los perfiles de una identidad definida, precisa, aunque dolorosa, y de enfrentarse a ella y sobrevivir.

A diferencia de los etéreos jóvenes viscontianos, tópicos estéticos decimonónicos que la Iglesia utiliza como elemento de contraste por boca del diputado Roberto Orbea (Diálogo de *El Diputado*:

ROBERTO (A CARMEN): -¿Te lo imaginabas diferente, verdad que sí? Supongo que pensabas en un adolescente frágil; en un personaje de Visconti que pueda aparecer en una playa del Lido de Venecia con música de Mahler al fondo. Pues no Carmen, no es un pequeño Lord que pueda enamorar a Oscar Wilde ni un efebo griego ni un *petit prince*, no. Ya lo ves, es un *lumpen*, un golfillo de barrio. Y nada de canciones de Mahler ni arias de ópera ni playas en Venecia, nada de eso. Música hortera, discotecas estridentes, barrios hacinados, motos robadas... miseria. Ese es su mundo.

Los adolescentes de estas películas saben quiénes son y cuál es su lugar en el mundo y no muestran escrúpulos a la hora de utilizar los «recursos» que la naturaleza ha tenido a bien poner a su disposición. La tensión que hace las veces de motor dramático en esta película es el desajuste entre el «ser» y el «querer ser» que ambos personajes, el adulto Roberto y el adolescente Juanito, acaban dejando ver en la construcción de sus respectivas identidades. Roberto, enamorado, quiere ser un «libertador» social para Juanito y para ello debe liberarse a sí mismo, y está dispuesto a ello; Juanito, por su parte, quiere ser un joven que sencillamente, al margen de cualquier consideración moral, vende sexo. El meollo dramático se encuentra en la circunstancia de que Juanito en realidad desea, y a su modo ama, a Roberto –y también a su mujer– teniendo que asumirse como bisexual, mientras que las circunstancias de Roberto, lejos de liberar a Juanito, acabarán condenándole a un final trágico. Resumidamente, Juanito y Roberto se cruzarán a mitad de camino en un trayecto que les lleva hacia el «logos» al primero y hacia el «pathos» al segundo y que les hará saltar por los aires, como en los sueños, un instante antes del verdadero y definitivo encuentro.



Juanito (arriba) y Nes (abajo) encarnan al joven marginal que, consciente de su único poder, hace de su cuerpo un instrumento que tiraniza al adulto, un cuerpo en virtud del cual puede acceder a espacios que, de otro modo, les estarían vedados.

El Diputado (Eloy de la Iglesia, 1978).

El desajuste más importante en relación con el discurso *queer* contemporáneo es la abominación que se hace de una determinada forma de entender la homosexualidad: la del encuentro furtivo, la de la clandestinidad, la del sexo anónimo, una sexualidad que es identificada con lo marginal, con lo carcelario y con lo sórdido, en un canto de «mea culpa» de personajes en busca de redención, personajes que evidencian, como ya he dicho anteriormente, la interiorización de un histórico sentimiento de culpabilidad. La redención vendrá de la mano del autoconocimiento, del descubrimiento y aceptación del amor encarnado en otro hombre, de la penitencia y, en casos extremos, del martirio. Sin embargo, paradójicamente y a pesar de toda la herencia de culpabilidad mal digerida, entre las películas de esta época se encuentran, a mi juicio, algunos de los momentos más arrebatadoramente *queer* del cine español,⁴ como puede verse en los monólogos de Ocaña en *Ocaña retrat intermitent* (1978) de Ventura Pons.⁵

Para Eloy de la Iglesia la cuestión se reduce a un juego que, empleando un símil taurino, se ejecuta «de poder a poder» dentro, a su vez, del marco de un poder más amplio, más incontestable y más siniestro, que envuelve a ambos protagonistas a la par que escapa a su control y que hunde sus raíces en la homofobia social poniéndola al servicio de oscuros intereses involucionistas que sabrán aprovechar las vulnerabilidades elementales de los

4. Hay autores que consideran que Pedro Almodóvar es el antecedente de mayor relevancia en el advenimiento de una mirada *queer* en nuestro cine, sin embargo, pese a estar de acuerdo en cuanto a la magnitud, creo que hay un exceso de inercia en esta consideración, probablemente por el impacto y la trascendencia cronológica del fenómeno Almodóvar, que eclipsa, incluso a los ojos de la crítica, aportaciones a mi juicio esenciales en la construcción de una mirada *queer* por parte de directores anteriores a Almodóvar como de la Iglesia, Olea o Pons, por citar sólo algunos.

5. En esta película, el pintor Ocaña ofrece una lección extensa y detallada de *queer attitude*, reivindicando con lujo de detalles una sexualidad abierta, visible, lúdica y sin concesiones, absolutamente libre del sentimiento de culpabilidad que impregna el cine de su época, permitiéndose poner en cuestión, incluso, a las propias fuerzas políticas de reivindicación social tan activas en la Barcelona de ese momento.

protagonistas –básicamente necesidad y deseo– para hacer detonar desde los cimientos la posibilidad, no ya de un futuro mejor, sino de cualquier atisbo de futuro.

Así pues, en esta época el adolescente es un personaje construido en función del adulto, para su solaz y para su chantaje, un personaje que sólo accederá a nombrar su identidad a instancias de éste, un existente cuya función es permitir al adulto viajar en el tiempo para vivir una vida que no pudo vivir, que le ofrece la posibilidad de construir para sí mismo una identidad que en otro tiempo le fue vedada. Para Juanito la homosexualidad es una acción que se localiza en lo genital, en el encuentro, en la urgencia, en la entrega, en la transacción de su propio cuerpo y, finalmente y a su pesar, también en el afecto (Diálogo de *El Diputado*):

JUANITO: Mira que hemos hecho guarradas y todavía no me has pedido una cosa que es lo primero que intentan todos.

ROBERTO: ¿El qué? JUANITO: Nunca me has pedido que te dé un beso.

Para Roberto la homosexualidad constituye un paisaje de significados complejos, una experiencia que urge al protagonista a elaborar una explicación racional de carácter identitario y cerrado, en el espacio del ser más profundo que tiene que ver, presuntamente, con la verdad, por más que se trate de una definición identitaria que, a ojos de hoy, pudiera resultar restrictiva y excluyente.

Por otro lado se aprecia una subversión del discurso hegemónico en dos aspectos esenciales: de una parte, el personaje, sobrio y de aspecto identificable arquetípicamente con lo masculino no encaja en el cliché más extendido socialmente en relación con la homosexualidad, la loca en función histriónica, y de otra, los roles manipulador-manipulado se invierten y el adolescente es quien parece jugar con ventaja en el control el juego erótico frente a un adulto que queda inerte ante la juventud y la pulsión sexual.

Al margen de la propia construcción del personaje, sí se ve en el desarrollo general de los relatos una necesidad de definir, de explicitar, de construir la base de un discurso identitario incipiente y sólo parcialmente formalizado, por mucho que sus rasgos no coincidan, y en ocasiones choquen frontalmente, con el dictado de los discursos sobre identidad gay que se formulan en la actualidad.

En definitiva, adolescencia y deseo no se articulan como una vía de construcción de una identidad concreta, algo que queda en manos del personaje adulto, sino como una vía de exploración y, sobre todo, como una forma de poder basado en el instinto que se prefigura como inasequible a cualquier intento de racionalización,⁶ un poder que se restringe a la esfera de lo privado, de lo clandestino y que carece de todo peso en el territorio abierto de lo social en el que los personajes son instancias esencialmente vulnerables con una identidad en constante riesgo de colapso, en el sentido que le atribuye Ricardo Llamas (1997: 24).

6. En una ocasión, Roberto y su mujer plantean la aplicación de postulados marxistas para abordar la situación a la que se enfrentan, postulados que defienden un posicionamiento racional para elaborar un «análisis concreto de una realidad concreta». En su última conversación, en el alegato de Roberto antes de irse al encuentro con Juanito, éste ironizará sobre este planteamiento racional antes de ceder definitivamente al dictado de su corazón.

■ ¡EL DESEO HA MUERTO! ¡VIVA EL DESEO! EL ADVENIMIENTO DE ALMODÓVAR

Los ochenta traerán nuevos aires, nuevos sobresaltos y una juventud que quiere que el tan ansiado futuro llegue ya. Los eruditos discursos de la intelectualidad progresista no calan en una juventud urbana, rupturista y creativa que no quiere seguir dándole vueltas a la lucha de clases y a la conciencia social, una juventud que sin proponérselo, ofrece paisajes nuevos envueltos en el celofán multicolor del punk cañí del cutre-lux de Paco Clavel, en un momento en el que, a punto de agotarse los discursos de resistencia antifranquista, se impone un cambio en los patrones culturales. Es el momento de la emancipación que dará lugar, en Madrid, a la mítica movida.

El centro de interés cultural pivota de la universidad a los locales alternativos, de la canción protesta al pop-rock y la sociedad, y con ella el mercado, reciben con los brazos abiertos esta corriente de aire con olor a sótano y asfalto, pero aire nuevo al fin y al cabo, despreocupado y lúdico. El sida, a principios de los ochenta, acaba de llegar a los periódicos pero aún es una amenaza difusa e indiferenciada que tardará casi una década en definir sus perfiles y en calar en la conciencia colectiva española.

Desde una perspectiva gay, empiezan a desaparecer de la pantalla las densas y melodramáticas confesiones identitarias. Nada se justifica. Nada precisa ser explicado. El deseo culpable ha muerto. El deseo, simplemente, «es» y vuelve a ocupar el lugar que narrativamente le corresponde: el de motor dramático, más allá de su signo y de su orientación.

En esta nueva encarnación, bien representada en los personajes de Pablo (Eusebio Poncela), Juan (Miguel Molina) y de Antonio (Antonio Banderas) en *La ley del deseo* (Pedro Almodóvar, 1987), el deseo es una fuerza brillante e incontestable y frente a él, la culpa es desplazada, junto con los celos, al terreno de lo patológico.

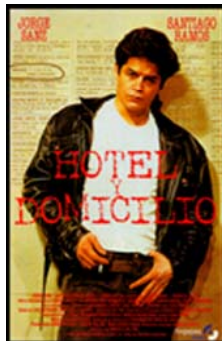


158

Fiel al espíritu de sus creadores, el personaje homosexual se va haciendo paulatinamente más joven a medida que la década avanza y transita hacia los noventa. Atrás van quedando los *passolinianos*⁷ adolescentes de *La Corea* (Pedro Olea, 1976), *El Diputado* (Eloy de la Iglesia, 1976) *El Pico I* y *El Pico II* (Eloy de la Iglesia, 1983 y 1984), los torturados y/o psicópatas de *Arrebato* (Iván Zulueta, 1980) y *Tras el cristal* (Agustín Villalonga, 1986) y los no tan marginales como Jorge, el joven pero nada ingenuo vecino que pretende seducir al avezado

7. El propio Ocaña se define como «passoliniano» en la cinta de Ventura Pons.

José (Héctor Alterio) en *A un dios desconocido* (Jaime Chavarri, 1977). Pese a la corriente de cambio, algunos directores se resisten a dejar de lado su indudable potencial dramático y los incorporan en cintas como *Hotel y domicilio* (Ernesto del Río, 1995), *Carícies* (Ventura Pons, 1998) o *Amic amat* (Ventura Pons, 1999).



Ecós de otros tiempos, la adolescencia marginal toma forma en personajes como Bruno, un joven prostituto, encarnado por Jorge Sanz en *Hotel y domicilio* (1995) de Ernesto del Río.

El espíritu es otro. La experiencia homosexual empieza a ser otra, o quizás sea la misma pero más visible. Los espacios y las estrategias representativas se transforman. En Madrid, los locales de ambiente se diversifican y el ámbito gay, que pasa a ser «el ambiente», se desdramatiza y empieza a prepararse para convertirse en espacio público. El cine también.

La clave de representación cambia paulatinamente de drama a comedia, una comedia urbana, llena de descaro, que no pretende elaborar alegatos sino simplemente mostrarse y mostrar los detalles y la diversidad de la fauna y de la flora de este nuevo paisaje lleno de identidades deslizantes, resistentes a los intentos de categorización. Sin embargo, al mostrarse, al exhibirse de una manera tan «desdramatizada», la cuestión gay se apodera de una nueva forma de resistencia frente a la hegemonía de lo heterosexual, un nuevo espacio narrativo capaz de recoger esas identidades fluctuantes y despreocupadas.

En ese nuevo espacio narrativo el adolescente puede, por fin, ser adolescente, reinventarse, entrar en conflicto consigo mismo y con sus iguales, ya no con una sociedad que amenaza con abolir su identidad convirtiéndole en un mártir. Un espacio en el que, por fin, el personaje adolescente puede hacer lo que le corresponde: dudar, amar y meterse en líos y divertirse hasta el exceso.

Alegre ma non troppo (Fernando Colomo, 1994) abre esta serie de comedias urbanas ligeras, construidas sobre la base de personajes muy eficaces que aprovechan una comicidad basada en la situación, y que van a estar presentes también en *Más que amor frenesí* (A. Albacete, M. Bardem y D. Menkes, 1996) con su autoafirmativa y melodramática secuencia del polvo en la ducha. Con esta secuencia, punto de inflexión en el modo de representar el encuentro homosexual en nuestro cine, el sexo ya no se sugiere en el *espacio off*⁸ o se cuenta como hecho referido,⁹ sino que se muestra en toda su intensidad con el respaldo enfatizador

8. Recordemos que el propio Almodóvar, en 1987, «apaga la luz» elidiendo la representación del primer encuentro entre Pablo y Antonio en *La ley del deseo*, cuando el personaje coge de la mesilla el bote de lubricante.

9. La mayor parte de las referencias sexuales por parte de Ocaña en *Ocaña retrat intermitent*, son referencias verbales, no se «muestran», un recurso similar al empleado por Eloy de la Iglesia a la hora de contar sus experiencias primeras en el planteamiento de *El Diputado* con la voz en *off* de Roberto Orbea (José Sacristán).

de una poderosa banda sonora. Siguiendo la estela de la comedia urbana se estrena otra cinta bajo el rebuscado título de *Perdona bonita, pero Lucas me quería a mí* (F. Sabroso y D. Ayaso, 1997) unos años más tarde *Reinas* (Manuel Gómez Pereira, 2005) abundará en esta fórmula, aprovechando la atmósfera del debate social sobre el matrimonio homosexual en España.



La «monumental» y muy *queer* secuencia de la ducha de *Más que amor, frenesí* (Albacete, Bardem y Menkes, 1996) supone un punto de inflexión representacional que coloca a nuestro cine definitivamente en las antípodas de la culpa, la vergüenza y la ocultación. La edad de los protagonistas se va reduciendo. No es necesaria la mediación del adulto para hablar de sexo. El deseo gay puede ser joven e instintivo y está, por fin, orgulloso de mostrarse.

■ SOBRE NIÑOS, PREADOLESCENTES Y GAYS ADULTOS

Después de la singular y asfixiante *Tras el cristal* (Agustín Villalonga, 1986), son escasos los títulos que aborden la cuestión del tránsito de la infancia a la adolescencia en relación con la homosexualidad. En 1995 *El palomo cojo* (Jaime de Armiñán), sobre la base de la novela homónima de Eduardo Mendicutti, introducirá esta línea temática inédita. En este sentido, uno de los momentos más importantes por su significado, pese a su aparente intrascendencia narrativa, se encuentra en un título que recoge la cuestión homosexual de forma casi tangencial. Se trata de la película de Carlos Saura *Pajarico* (1997). Nos encontramos ya a finales de los noventa y hay una secuencia que dice mucho de hasta qué punto ha cambiado la mirada del espectador y del cineasta en relación con este tema. La película, protagonizada por dos niños de unos 10 años, Manu y Fuensanta, nos habla del descubrimiento del mundo adulto y de ese momento «de tránsito» a la adolescencia.

Esta secuencia y su relevancia tienen mucho que ver con la difícil relación que los adultos solemos establecer en nuestra mente entre niño y sexualidad, una relación culturalmente espinosa sobre la que Deborah P. Britzman elabora la siguiente reflexión al hilo de las habituales preguntas infantiles en materia sexual (Britzman, 2005: 64):

Las preguntas infantiles más comunes [...] tienen una gama de respuestas que dependen, en parte, de esa extraña combinación de lo que los adultos toleran contar a los niños y lo que los niños desean que sea cierto. Lo que rige estas respuestas mágicas o supersticiosas que se dan al niño es la ansiedad del adulto, a quien le preocupa que demasiado conocimiento cause más problemas en el niño y que, de alguna manera, el conocimiento lleve a más investigación.

En la secuencia en cuestión, Fuensanta le pide a Manu que la acompañe: «ven conmigo –le dice– ahora yo te voy a enseñar mi secreto». El secreto no es sino su conocimiento de los encuentros sexuales de su tío Fernando y su amante, un empelado. El hecho de que un relato muestre a dos niños contemplando (véase la imagen) el «secreto» de una relación homosexual

adulta y explícita, es un indicio de hasta qué punto ha cambiado, ya en ese momento, el estatus social de la homosexualidad, pese a que la propia relación permanezca representada en el ámbito de lo clandestino y abocada al fracaso. «¿Qué hacen?» –pregunta asombrado Manu–. «Hacen el amor» –responde Fuensanta. Más adelante los niños asistirán también a la ruptura entre ambos, a la evidencia de que la orientación y el deseo pueden fluctuar y de que la sexualidad, incluida la homosexual, puede desbordar la esfera de lo puramente genital.

Manu y Fuensanta contemplan a su tío Fernando y a su amante «haciendo el amor» en el almacén de la panadería. *Pajarico* (Carlos Saura, 1997).



Es probable que el secreto del éxito de Saura, autor tanto de la película como de la novela *Pajarico solitario* que sirve de base al guión, al abordar la cuestión sea precisamente esa naturalidad y la carga de ingenuidad que impregna todo el relato, pese a la dureza de lo que en ocasiones se nos cuenta.

Siguiendo con esta línea temática, desde luego en una clave completamente distinta y definitivamente próxima a los postulados de la *queer culture*, se estrena en 2004 *Cachorro* de Miguel Alvadalejo. En *Cachorro* se abordan de golpe, sin excesivas concesiones aunque de forma algo superficial, una gran cantidad de temas que hasta ese momento se incorporaban a los argumentos fílmicos de forma casi residual: actitudes sexuales «no integradas», la topografía explícita del encuentro homosexual, el cuestionamiento de la familia nuclear tradicional, el SIDA y todo ello en relación con un niño: el sobrino del protagonista. Como Fernando VII, «palo al burro blanco y palo al burro negro», Alvadalejo proyecta en las pantallas una sexualidad que ignora la mirada heterosexual y, de paso, reivindica una forma de socialización gay que nada tiene que ver con el discurso asimilacionista ni con el modelo visual de una parte del movimiento de reivindicación gay de los últimos años. Cruce y desplazamiento de rasgos identitarios, mientras David Beckham encarna un nuevo ideal heterosexual definido como «metrosexual», eufemismo sustitutivo del castellano «coqueto» y salvaguarda lingüística de lo viril, *Cachorro* reivindica, a través del «oso», un gay bronco, enorme y peludo hasta donde alcanza la vista. Paradojas de la postmodernidad.

En este universo osuno creado por Alvadalejo, el niño parece asistir como mero espectador en un combate –literalmente a muerte– entre tradición y vanguardia social en materia de familia, hasta que se pone de manifiesto que su actitud, lejos de mantenerle inerte como un ser pasivo y vulnerable, le ha llevado a tomar decisiones destinadas a tomar el control de un universo que les engloba a él y a su propio tío.

Almodóvar hace también su aportación, aunque en un sentido completamente diferente, en *La mala educación* (2004), en la que, al igual que en *Tras el cristal* pero con más glamour

y menor dosis de angustia, el niño ocupa nuevamente el lugar de la víctima. Lamentablemente el guión parece dispersarse y la construcción del personaje principal apenas se detiene en el detalle de su desarrollo identitario.

■ UN CÁLIDO DESPERTAR

La expresión del despertar de una identidad homosexual y su proceso de ajuste y desajuste respecto del entorno emocional y social del personaje ofrece en otras cinematografías algunos títulos que se han ido convirtiendo en verdaderos filmes de culto. *Los juncos salvajes* (*Les Roseaux sauvages*, André Téchiné, 1994), *Beautiful thing* (Hettie MacDonald, 1995), *Primer verano* (*Presque rien*, Sebastián Lifshitz, 2000) o *Tormenta de verano* (Marco Kreuzpaintner, 2005), por citar sólo algunos, nos cuentan historias de los personajes justo en el momento en el que toman consciencia de su diferencia, de la naturaleza de su deseo y de la necesidad de encontrar su propio camino entre la marabunta de informaciones contradictorias y sentimientos encontrados.

En nuestra filmografía comercial, apenas hay un par de títulos que se aproximen de forma neta a este paradigma. El primero, paisaje de adolescencia urbana con tintes existencialistas, lo constituye *Historias del Kronen* (Montxo Armendáriz, 1995), una cinta en la que se aborda tímidamente la cuestión de la identidad homosexual. En esta película la identidad homosexual, no gay, no *queer*, permanece en el ámbito del conflicto; tan solo es una pieza más del puzzle global de inconsistencias que se atribuye desde la trama a cierto sector de la juventud urbana contemporánea de clase media. Nada que ver con los títulos antes reseñados, salvo por el hecho de que son adolescentes quienes protagonizan la acción que se desarrolla ante nuestra mirada. No hay factores idealizadores, no hay aroma de paraísos perdidos, solo noche y asfalto en un paisaje de acciones y emociones que trata de reflexionar globalmente sobre las cuitas de una juventud desorientada, que busca sin saber muy bien qué ni muy bien dónde, explicarse y encontrar sus propios rasgos en plena mutación de fin de milenio. La homosexualidad es solo un límite más que traspasar, una nueva oportunidad de romper el orden establecido y de negar las implicaciones y compromisos con los que toda acción nos enfrenta.

En una línea completamente diferente, *Krámpack* es, hasta la fecha, la película que mejor responde a esta corriente de películas que abordan la eclosión adolescente de una consciencia homosexual y posee la mayor parte de sus ingredientes: el verano y los amigos como elementos esenciales y el agua y las chicas como complementarios, cada uno con su rol y su significado específico.

El verano es el momento de la libertad en el que los mecanismos de control social, presentes en las instituciones de la familia o el instituto, se relajan y en el que las formas de convivencia se hacen más prolongadas y también más estrechas, al tiempo que la sensualidad de lo corporal adquiere una dimensión mucho más urgente. Es, por tanto, el tiempo de la experimentación y del descubrimiento y, además, la metáfora cronológica de lo fugaz, de lo luminoso y de lo irreversible. No es extraño, por tanto, que el verano sea el momento elegido principalmente como telón de fondo a estas historias.

En ese espacio de libertad llamado verano, los personajes tienen tiempo para reflexionar, para encontrarse consigo mismos y con los otros, para intercambiar semejanzas y para hallar divergencias. Es el espacio/tiempo de la socialización del cuerpo y el reino del instinto en el

que el encuentro se prefigura como inevitable. El verano protagoniza *Historias del Kronen*, es el confidente en *Pajarico* y en *El palomo cojo*, calienta la atmósfera en *La ley del deseo* y la materia cómplice esencial en *Krámpack*.

El encuentro entre el dubitativo Dani y el decidido Nico en la casa de la playa durante las vacaciones va a favorecer el encuentro sexual entre los protagonistas y este encuentro va a ser aprovechado por su director, Cesc Gay, para reflexionar sobre la naturaleza y signo del deseo adolescente. Dani y Nico hablan de sexo, practican el sexo pero pronto resulta evidente que el significado no es el mismo para ambos protagonistas.



Dani y Nico se encuentran en el territorio común de la pulsión sexual adolescente, sin embargo sus deseos no son convergentes más allá del aquí y el ahora.

El deseo, tal y como se aborda en esta película, es algo básicamente genital, una válvula de escape. Lo novedoso, lo que resulta realmente fresco en esta cinta, es la total ausencia de drama. Hay extrañeza, hay desorientación, sobre todo en Dani, hay duda, pero no hay espacio para el drama existencial en el que acostumbra a desarrollarse la experiencia homosexual en su representación cinematográfica. *Krámpack* es una historia de descubrimiento adolescente como cualquier otra, en la que poco importa la diferente orientación emergente de los protagonistas; ambos son personajes en fase de descubrimiento y en pos de la satisfacción de su deseo.

En ocasiones, a la vista de la naturalidad con la que se aborda el tema, da la sensación de que con *Krámpack*, el cine español se ha saltado fases en la representación de la cuestión homosexual, en el sentido de que faltan títulos que, como algunos de los mencionados al principio, se detengan en el detalle de la construcción de una identidad adolescente pura y específicamente *queer*. Cesc Gay no focaliza en exceso el descubrimiento de la diferencia, simplemente convierte al espectador en testigo del desplazamiento de la identidad del protagonista y de su paulatina metamorfosis, pero lo hace sin apremiarle desde la reflexión. El sexo es algo que ocurre y los significados vendrán después, por sí solos, como fruto de un proceso de búsqueda que no tiene por qué remitirnos al futuro del personaje como si hubiese un vínculo secreto y necesario entre experiencia sexual y futuro vital. Esta falta de trascendencia más allá del propio significado de la búsqueda misma como aventura vital es una manera eficaz de quitar hierro al discurso identitario. Ninguno de los personajes verbaliza el conflicto. A Nico le gustan las chicas, a Dani le gusta lo que hace con Nico; a Nico no le disgusta lo que Dani y él hacen pero prefiere a las chicas. Nico busca su identidad en ellas y Dani decide buscarla en otra parte, en un tipo maduro y atractivo sobre el que se abalanza para inmediatamente huir. Cosas de la edad. El final es deliberadamente abierto: Nico se ha ido, se han despedido, en la playa Dani está en la arena a solas con sus dudas, a su izquierda tiene una opción, a su derecha, otra, en frente, el mar. Dani decide, de momento, optar por el mar.

■ CONCLUSIÓN

Como se ha visto, la representación de la homosexualidad a través de los personajes más jóvenes constituye un registro fílmico en el que se ponen de relieve las profundas transformaciones que nuestra sociedad ha ido llevando a cabo en su seno en relación con esta cuestión.

Desde la angustiada culpabilidad de Juanito en *El Diputado* hasta la dubitativa, pero serena, actitud de Dani en *Krámpack*, ha desfilado por las pantallas una gran variedad de personajes cuya juventud ha sido signo de deseo, poder y amenaza en unos casos, que ha habitado en algunos momentos los espacios asfixiantes de lo siniestro, que se ha identificado con lo lúdico y lo cómico en otros o que, sencillamente, nos ha puesto en contacto con el paisaje de una experiencia mucho más esperanzadora. ¿Se trata propiamente de discursos identitarios? No lo creo, pero al menos sí se trata de discursos sobre los que el espectador puede llevar a cabo un proceso de apropiación identitaria en función de sus necesidades específicas.



Dani, en un final abierto, entre las opciones posibles decide posponer la decisión y opta por el mar.

Krámpack (Cesc Gay 2000)

164

Tal vez no sea imposible poder hablar de un *queer* cinema español fuera de los festivales de cine gay, pero sigo pensando que, como mucho, es posible hablar de películas *queer* en el cine español o de «momentos» *queer* en nuestra filmografía. En cualquier caso está claro que el cine sigue siendo un espacio de libertad que continúa permitiendo proyectar en pantalla y hacer visible una potencialidad identitaria que en el ámbito cotidiano, aún hoy, permanece mayoritariamente oculta.

En cualquier caso, el seguimiento de los rasgos de representación del personaje homosexual adolescente, un personaje cada vez más joven, cada vez menos dramático, más desculpabilizado, nos está hablando del viaje de una sociedad en su camino hacia la tolerancia. Ganímedes emancipados, las nuevas generaciones de adolescentes gays no lo saben, probablemente ellos no necesiten saberlo, pero caminamos, como dijo Newton, a hombros de gigantes.

■ BIBLIOGRAFÍA

- ALFEO ÁLVAREZ, J. C. (1997): *La imagen del personaje homosexual masculino como protagonista en la cinematografía española*, Madrid, UCM (E-Prints).
- (2000): «El enigma de la culpa: la homosexualidad y el cine español. 1962-2000», *International Journal of Iberian Studies*, Vol. 13, Nº 3, Bristol.

- BRIZTMAN, D. P. (2005): »Educación precoz» dentro de TALBURT, S. y S. R. STEINGERG (eds.): *Pensando queer. Sexualidad, cultura y educación*, Barcelona, Graó.
- FOUZ HERNÁNDEZ, S. y A. MARTÍNEZ EXPÓSITO (2007): *Live Flesh. The Male Body in Contemporary Spanish Cinema*, London, I. B. Tauris.
- LLAMAS, R. (1997): *Miss Media. Una lectura perversa de la comunicación de masas*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad.
- LLAMAS, R. y VIDARTE, F. J. (1999): *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe.
- NABAL, E. (2005): «La hora de los malditos: hacia una genealogía imposible de algo llamado *New Queer Cinema*» dentro de CÓRDOBA, D., J. SÁEZ, y P. VIDARTE (2005): *Teoría queer. Políticas, bolleras, maricas, trans, mestizas*, Madrid, Egales.
- PADVA, G. (2003): «Edge of Seventeen: Juvenile Agony and Youth Fantasies in New Queer Adolescence Films» ponencia presentada en International Communication Association, California, http://www.allacademic.com/meta/p112319_index.html.
- PERRIAM, CH. y FOUZ, S. (2000): «Beyond Almodóvar: "homosexuality" in Spanish Cinema of the 1990s» dentro de ANDERSON, D. y L. ANDERSON (ed.) (2000): *Territories of Desires in Queer Culture*, Manchester & New York, Manchester University Press.
- SUÁREZ, J. A. (2006): «Otros lugares, otras identidades: espacio y sexualidad en el nuevo cine queer» dentro de BUXÁN BRAN, X. M. (ed.) (2006): *Lecciones de disidencia. Ensayos de crítica homosexual*, Madrid, Egales.

FRACTURAS DE GÉNERO EN LA RED: REIVINDICACIONES DE LOS COLECTIVOS SOCIALES

ORIOI RÍOS
Universitat de Barcelona

■ INTRODUCCIÓN

ENTRE LOS CAMBIOS PRODUCIDOS debido al paso de la sociedad industrial a la sociedad de la información podemos encontrar los relacionados con la identidad de género. En este artículo se van a describir algunas de estas transformaciones, cómo se han concretado, a qué han sido debidas y cuál ha sido su evolución. Pondremos especial atención sobre todo en las reivindicaciones y logros que desde los movimientos sociales se están consiguiendo en este ámbito y cómo todo ello se está visibilizando a través de las nuevas tecnologías.

En la sociedad de la información, los procesos productivos han variado considerablemente en relación a la sociedad industrial, en este periodo la productividad se concretaba en las grandes fábricas, en cambio en la actualidad adopta una mayor importancia la gestión de la información. A esta etapa Castells (2001) le ha llamado «informacionalismo» considerando la revolución tecnológica como el principal elemento explicativo de este cambio social: «En el informacionalismo, la generación de riqueza, el ejercicio del poder y la creación de códigos culturales han pasado a depender de la capacidad tecnológica de las sociedades y las personas, siendo la tecnología de la información el núcleo de esta capacidad» (Castells, 2001: 406).

Este contexto histórico al que hacemos referencia se caracteriza por procesos de reflexión continuos en los que los sujetos tienen que decidir, con mayores riesgos que nunca (Beck, 1986), sobre el devenir de su vida. Ante estas situaciones resulta más necesario argumentar y dar explicaciones de por qué actuamos de determinada forma, de modo que los posicionamientos de poder van perdiendo peso para tener mayor importancia los procesos de entendimiento basados en el diálogo (Habermas, 1999; Flecha *et al.*, 2001; Giddens, 1997).

El debate público, la lucha de los movimientos sociales y dicho proceso reflexivo han influenciando de forma directa en la definición identitaria de las personas. Éstas van concretando su personalidad gracias a las interacciones diarias que tienen con otras personas (Mead, 1982), aunque en esta modernidad a la que nos referimos, basada en el diálogo, estas interacciones son cada vez más igualitarias. Giddens (1997: 135) lo ejemplifica en este caso haciendo referencia a la identidad masculina:

En efecto, ya nadie puede decir: «soy un hombre, y los hombres somos así», «me niego a seguir discutiendo las cosas», afirmaciones que normalmente están implícitas en las acciones y no formuladas en palabras. Ahora es preciso justificar conductas y actitudes como se demanda, lo que significa que es necesario dar razones; y cuando es preciso dar razones, el diferencial de poder comienza a disolverse, o, alternativamente, el poder empieza a traducirse en autoridad. Las relaciones personales postradicionales, la misma relación de pareja, no puede sobrevivir si no se crea y mantiene este espacio discursivo.

Giddens (1997) también habla de la desmonopolización del conocimiento experto. En la modernidad reflexiva, el conocimiento científico y la información están más al alcance que nunca de todas las personas. Gracias a los procesos de formación a lo largo de la vida y a la mayor accesibilidad de la información, todo el mundo puede adquirir más saber, el cual se comparte con mayor frecuencia

■ NUEVAS TECNOLOGÍAS: COMUNICACIÓN Y VISIBILIZACIÓN

Como hemos mencionado con anterioridad las nuevas tecnologías juegan un papel protagonista en todos estos cambios. Hoy en día se han convertido en un nuevo instrumento de comunicación para los sujetos, los cuales lo están aprovechando desde diferentes perspectivas. Así, a través de herramientas como Internet se están abriendo canales de comunicación distintos a los tradicionales en los que la presencialidad ya no es primordial. A través, por ejemplo, de los *chats*, los *blogs*, los *photoblogs*, el *Messenger*, las comunidades virtuales, las personas están interactuando y estableciendo diferentes tipos de relaciones sin la necesidad de encontrarse físicamente.

La comunidad gay, lésbica, transexual y bisexual está haciendo uso de este instrumento con diferentes motivaciones. A menudo se está usando como excusa para ocultar la identidad real de las personas y en ocasiones también se convierte en un espacio propicio para los posteriores encuentros sexuales. De todas formas no podemos obviar aquellos grupos que lo están aprovechando como plataforma de visibilización, sobre todo aquellos que a lo largo de la historia han padecido una mayor discriminación y que no tienen voz en el debate público.

167

Después de los disturbios de Stonewall (Petit, 2004), la comunidad LGTB ha conseguido muchos cambios y transformaciones fruto de sus reivindicaciones por la igualdad de derechos y trato. Si bien es cierto que la discriminación hacia esta comunidad aún está presente en nuestras sociedades, no se pueden obviar los pasos dados hasta la actualidad. De todas formas queremos subrayar en este apartado aquellas acciones que están llevando a cabo diferentes colectivos de esta comunidad, los cuales por sus características, a menudo se encuentran en una situación de doble exclusión.

a) Salaam. Queer muslimn community

Es un grupo de personas LGTB de religión musulmana de Canadá. Nacen como grupo el año 1993 y su fundador es El-Farouk Khaki, en la actualidad miembro del partido político: New Democratic Party de Canadá. Entre sus objetivos podemos encontrar la lucha por la erradicación del racismo y la homofobia. Se trata del segundo grupo de personas gays, lesbianas, transgénero o bisexuales musulmanas que se creó en todo el mundo (<http://www.salaamcanada.org>).

b) Asociación de policías gays y lesbianas.

Ésta es una asociación de policías gays y lesbianas creada en Cataluña (<http://www.gaylespol.org>). El colectivo LGTB que tiene esta profesión a menudo se encuentra con una discriminación añadida en su ámbito laboral: en el trato con sus compañeros y compañeras, y en su dificultad para promocionar profesionalmente. Con la finalidad de

normalizar la imagen de este colectivo dentro de los cuerpos de seguridad nace dicha asociación, cuyos principales objetivos son:

1. Facilitar que los profesionales de los cuerpos de seguridad gays, lesbianas, transexuales o bisexuales visibilicen su orientación sexual dentro del ámbito laboral.
2. Implicarse en actividades de formación en los cuerpos de seguridad a través de las que se promueva el respeto por las diferentes orientaciones sexuales y tipos de familias.

c) Gay- straight Alliance Network

En Estados Unidos se están creando redes a través de las que personas homosexuales y heterosexuales están trabajando conjuntamente para la igualdad de derechos del colectivo LGTB. Esta experiencia a la que nos referimos está vinculada al ámbito educativo con el propósito de erradicar la homofobia en los centros escolares (<http://www.gsanetwork.org>).

■ FRACTURAS DE GÉNERO: CUESTIONAMIENTO DE GÉNERO DESDE LA SOCIEDAD CIVIL

Estas transformaciones derivadas de las reivindicaciones de la sociedad civil han significado y están significando fracturas en las identidades de género. Estas exigencias de igualdad y de respeto están abriendo nuevas perspectivas respecto a las imágenes tradicionales sobre el género. Diferentes teóricos y teóricas en este ámbito ya se han hecho eco otorgando una gran importancia a todos estos cambios. Así, en unas jornadas sobre feminismo, Judith Butler (2001), la autora feminista más citada por la comunidad científica y experta en teoría *queer*, hablaba de la importancia de seguir este compromiso hacia la igualdad. La autora subrayaba sobre todo la necesidad de que este compromiso se consolidara para que ninguna persona pueda sentir que se le impone una identidad de género, es decir que se normativiza su comportamiento respecto a este tema.

En estas jornadas, celebradas en el Parc Científic de Barcelona el año 2001, Butler pudo estar en contacto con personas no académicas que desde diferentes posicionamientos sociales o desde su propia experiencia personal estaban cosechando cambios. Cambios ligados a su identidad de género, a sus relaciones afectivas o a sus derechos individuales o colectivos que eran dignos de ser incluidos en los debates públicos sobre estas temáticas. Por ejemplo, amas de casa que estaban coordinando asociaciones educativas en centros de educación permanente, mujeres gitanas analfabetas que exigían la continuidad escolar de las niñas gitanas, hombres jubilados que cuidaban con orgullo y sin avergonzarse de sus nietas, etc. A partir de estas reflexiones Butler (2001) enfatizó aún más la importancia de visibilizar y reconocer socialmente aquellos grupos, como los transexuales o las *drags queens*, que durante años habían estado apartados de la vida pública y cuyas repercusiones habían sido, por ejemplo, la imposibilidad de tener una vida digna de ser vivida.

Butler (2001: 28) apostó en este sentido por una teoría y una práctica que radicalizaran la democracia y que permitieran a estos sujetos, hasta ahora apartados de lo social y humano, conseguir una existencia sin exclusión de ningún tipo:

¿Qué recursos debemos tener para introducir en la comunidad humana a aquellas personas que no han sido consideradas parte de lo reconociblemente humano? Ésa es la tarea de una teoría y de una práctica radicales democráticas que pretenden extender las normas que sustentan una vida inteligible a comunidades previamente desarraigadas.

■ CONCLUSIONES

La necesidad de visibilizar y tener en cuenta estos cambios es una de las prioridades del enfoque del que parte este artículo. En este sentido creemos que propuestas como las que plantea el feminismo dialógico (Puigvert, 2001) son las más adecuadas para conseguir un respeto e igualdad hacia todas las identidades de género. El feminismo dialógico se fundamenta en un principio, el de igualdad de diferencias (Flecha, 1997) que considera que todas las personas debemos poseer los mismos derechos para lograr una igualdad, pero que al mismo tiempo ello debe ir acompañado de un respeto hacia las diferencias que nos caracterizan. De modo que si una mujer lesbiana académica y una persona transexual sin estudios universitarios desean trabajar conjuntamente para luchar para la igualdad del colectivo LGTB lo deben hacer respetando y valorando aquellos aspectos que las diferencian. Puigvert (2001: 101) en las mismas jornadas feministas citadas anteriormente lo exponía de la siguiente forma:

Como garantía de respeto al desarrollo de estos nuevos géneros, desde el feminismo dialógico defendemos una redefinición de las identidades que pueda garantizar el reconocimiento y libertad de todos estos otras y otros ignorados o aún no posibles. Para hacer posible la inclusión de estas nuevas formas de género que se propone desde el feminismo dialógico, urge un marco común, unos principios conjuntamente acordados para que el espacio de compartamos no derive hacia la indiferencia de una persona respecto a la otra, de un grupo respecto al otro.

169

Creemos esencial enfocar el discurso de género en este sentido porque de alguna forma supone incluir todas las voces en el debate público, sin excluir ningún colectivo. Por eso hemos querido profundizar en este artículo sobre la necesidad de visibilizar las actuaciones que están llevando a cabo algunos movimientos y grupos LGTB y cuya repercusión aún es mínima.

■ BIBLIOGRAFÍA

- BECK, U. (1986): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- BUTLER, J. (2001): «Encuentros transformadores», dentro de BECK, E. y otras (2001): *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure.
- CASTELLS, M. (2001): *La era de la información. Fin de milenio*, Madrid, Alianza.
- FLECHA, R. y otros. (2001): *Teoría sociológica contemporánea*, Barcelona, Paidós.
- FLECHA, R. (1997): *Compartiendo palabras*, Barcelona, Paidós.
- GIDDENS, A. (1997): «Vivir en una sociedad postradicional», dentro de BECK, U. y otros. (1997): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza (p.o. 1994).

- HABERMAS, J. (1999): *Teoría de la acción comunicativa, Vol. II: Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, (p.o.1981).
- MEAD, G. H. (1982): *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós.
- PETIT, J. (2004): *Vidas del arco iris*, Barcelona, Crónica.
- PUIGVERT, L. (2001): «Igualdad de diferencias», dentro de BECK, E. y otras (2001): *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure.

Páginas web

- <http://www.gsanetwork.org/>
- <http://www.gaylespol.org>
- <http://www.salaamcanada.org>
- <http://www.pcb.ub.es/crea/organitzaciocanvis.htm>

IDENTIDADES DE GÉNERO E IDENTIDADES SEXUALES: UNAS NOTAS SOBRE FEMINISMO(S) QUEER*

GRACIA TRUJILLO BARBADILLO

■ SOBRE EL TÉRMINO QUEER

QUEER ES UN VOCABLO INGLÉS que significa extraño, raro. Es la «etiqueta» utilizada para designar un conjunto de prácticas políticas y teorías surgidas en Estados Unidos a finales de los años ochenta en el contexto de la crisis del SIDA. Dirigida a los sujetos que no se ajustan a la norma sexual, que son raros, desviados, extraños, *queer* es un insulto, un término cargado de estigma; traducciones comunes en castellano pueden ser marica o bollera.¹ El activismo *queer* surge en el seno de comunidades como las lesbianas chicanas de California o las lesbianas negras, que se rebelan contra su «extranjería» no sólo de la cultura dominante sino del propio movimiento de gays blancos y de clase media que decía representarlas (Stein, 1992; Moraga, 1981).²

Las minorías sexuales excluidas por pobres, por negras, por seropositivas... utilizan la estrategia política del autonombamiento con el insulto *queer* para adelantarse a la injuria: se apropian del término y lo utilizan como reivindicativo de su ser desviado, de su *diferencia*.³ Estos sujetos rechazan, por otro lado, llamarse «homosexuales», categoría surgida como noción médica creada con fines reguladores y que no refleja la diversidad sexual.⁴ El término *queer* es usado por los y las activistas como reivindicativo de su ser no «normal», diferente y no por ello no legítimo. En este sentido, y como señala Teresa de Lauretis (1991), el activismo *queer* reclama al mismo tiempo igualdad y diferencia respecto a la mayoría.

Una de las razones por las cuales se utiliza el término inglés *queer* radica en su inclusión tanto del masculino como del femenino, y en que refleja la diversidad de las denominadas sexualidades «periféricas», aunque algunas voces críticas han apuntado la posible despolitización de esa inclusividad semántica, y el peligro de apropiación del término fuera del ámbito de la protesta sexual. El término *queer*, además, pierde su tono radical fuera del contexto anglosajón. También hay que apuntar que, en ocasiones, se ha traducido apresuradamente

171

* Una versión ampliada de este texto se puede consultar en «Sujetos y miradas inapropiables/adas: el discurso queer», en el libro compilado por Raquel Platero con el título *Lesbianas. Discursos y representaciones*, de próxima aparición en la editorial Melusina.

1. Ver Didier Eribon (2001: 55-67) sobre el papel de la injuria, real o potencial, como elemento desvalorizador presente en la vida de lesbianas, gays y transexuales.
2. Véase la compilación de Bell Hooks et al. (2004).
3. Utilizo la expresión «minorías sexuales» no en sentido numérico sino como aparece en el trabajo de Gayle Rubin (1984), es decir, con la intención de englobar y reflejar la diversidad de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales y un largo etcétera.
4. El entrecomillado hace alusión a ese cuestionamiento de la categoría «homosexual», ver Llamas (1998: 376) al respecto.

como «marica», traducción fallida ya que deja a un lado ese carácter más inclusivo de esta palabra en inglés, y obvia la influencia del feminismo en el activismo y la crítica *queer*.⁵

En el Estado español, el término *queer* aparece por vez primera en el número 3 de la revista *De un plumazo* del grupo madrileño *La Radical Gai* (LRG), que en 1993 se define como «queerzine», y en 1994, *Lesbianas Sin Duda* (LSD) utiliza en su fanzine *Non Grata* la expresión «yo soy queer, soy diferente» (Llamas y Vila, 1997: 223). El nombre de la revista del grupo es una muestra de esa estrategia de reapropiación de una categoría de carácter injurioso y de su reinención por parte de las activistas. En Madrid, otros colectivos de lesbianas de carácter autónomo posteriores a LSD, y deudores en parte de éste, fueron *Las Goudous*, que se reunían en el centro feminista autogestionado La Eskalera Karakola, y Bollus Vivendi, que editó un fanzine con el mismo nombre.⁶

■ OTRO HORIZONTE DISCURSIVO: EL IDEARIO *QUEER*

El término «teoría *queer*» apareció en 1991 en un artículo de Teresa de Lauretis en el que esta teórica llamaba la atención sobre la cómoda integración de los estudios de gays y lesbianas en la Academia estadounidense. De Lauretis apuntaba la necesidad de que este tipo de estudios no perdiera la dimensión crítica y considerara las diferencias dentro de las comunidades feministas y sexuales (de clase, de raza, de opción sexual...). La(s) teoría(s) *queer* – señalo aquí el plural para indicar que no estamos ante un *corpus* teórico compacto y cerrado, sino ante una amalgama de teorías o aportaciones en formación–, que influyen en colectivos como LSD, se nutren del feminismo, la sociología y la historia construccionistas, y la filosofía postestructuralista (Gamson, 1995/2002). La mayoría de estos trabajos han sido realizados por autoras que, si bien parten de posiciones feministas, mantienen una distancia crítica respecto a éstas señalando las limitaciones del feminismo como aparato teórico para analizar la sexualidad. El ideario *queer* es, como ha señalado De Lauretis (1991), otro horizonte discursivo, otra manera de pensar lo sexual. Las activistas de LSD traducen, analizan o debaten los trabajos de teóricas del denominado (post) feminismo como Monique Wittig, Gayle Rubin, Pat Califia, Teresa De Lauretis, Donna Haraway, Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler o Diana Fuss, entre otras.

En el caso del activismo *queer*, ha habido, además, un intercambio muy fructífero entre teoría y práctica política. En el grupo LSD, el análisis y el debate teórico ocupan un lugar más destacado que el que había ocupado en los colectivos de feministas lesbianas, más centradas en la necesidad urgente de conseguir los avances legales para el conjunto de las mujeres, o el de los grupos de lesbianas de las organizaciones mixtas, orientados, en gran parte, a las actividades de ocio y socialización. Las activistas *queer*, al igual que los

172

5. Sobre esta interesada traducción, ver la anotación que hace Beatriz Suárez en la compilación de Xosé M. Buxán (1997: 270). Acerca de las dificultades de la traducción de este término al castellano, véase la nota de Maria Antònia Oliver-Rotger, traductora de los textos *queer* recogidos en la compilación realizada por Rafael M. Mérida Jiménez (ed.) (2002).

6. *Goudous* significa «bollos» en francés. Analizo aquí, por razones de espacio, el activismo de LSD. Sobre activismo y aportaciones teóricas *queer* en el Estado español, véanse GTQ (eds.) (2005). Acerca del proyecto colectivo de La Eskalera Karakola, en funcionamiento desde 1996, se puede consultar su página web www.sindominio.net/karakola, y Trujillo (2006).

miembros de LRG, además de realizar acciones, exposiciones y organizar manifestaciones escriben sus propios libros y artículos.⁷ En la interrelación entre teoría y activismo, buscan en la primera respuestas a problemas a los que se enfrentan (como la pandemia del SIDA o la invisibilidad lesbiana), y sobre los que es necesario reflexionar y escribir ante el vacío de discurso y contenidos existente.

El bagaje *queer* ofrece a estas activistas herramientas teóricas y de práctica política con las que defienden la necesidad de identidades, de construir comunidad y de fomentar el orgullo de los y las *diferentes*, frente a la sección moderada del movimiento de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales (LGTB) que promueve la idea de que las categorías sexuales son sólo «prácticas» o de que la identidad gay y lesbiana es algo inexistente (véase Sánchez y Pérez, 2000). Los grupos *queer* subrayan, por el contrario, la importancia de las identidades como forma de resistencia (Vidarte y Llamas, 1999) y la (posible) definición y redefinición de éstas como estrategia política (Bernstein, 1997), cuestionando que la acción política tenga una base «natural» y estable (ser «gay», ser «transexual»). A la paradoja relativa a la necesidad de las identidades y, al mismo tiempo, el impulso de disolver esas identidades desde dentro de los movimientos sociales se refiere Gamson (1995: 145), aludiendo al dilema *queer*.

La lógica y la utilidad política de una reconstrucción de las categorías colectivas compite con la lógica de defenderlas. Ambas son ciertas, pero ninguna de las dos es totalmente sostenible.

■ INTERSECCIONALIDAD *QUEER* O LA DEFENSA DE LA MOVILIZACIÓN MÁS ALLÁ DE LA PREFERENCIA SEXUAL

173

En la década de los noventa, en el Estado español se produce un despunte de la radicalidad de los setenta tras los «insípidos ochenta» (Llamas y Vila, 1997: 207), activado en gran parte por la crisis del SIDA. La práctica política *queer* comparte con el movimiento de liberación gay de los años setenta la creencia en la necesidad de una transformación a gran escala (Jagose, 1996: 43). Frente a la sección moderada del movimiento LGTB, «el movimiento *queer* se ubica en los márgenes, y sus objetivos no se agotan en las cuestiones «relevantes» como la negociación institucional, las pautas de consumo rosa o la presencia incuestionada en los media» (Llamas y Vila, 1997: 223). El SIDA es un elemento clave en el surgimiento de las organizaciones *queer* al igual que sucede en otros países occidentales, y motiva la creación de redes y el establecimiento de una política de alianzas entre lesbianas y gays. Como explican las activistas de LSD:

Nuestra identidad sexual no la entendemos como una aséptica preferencia sexual, sino como una opción política tal como las *queer* las definen: «Yo soy *queer*. Yo no soy heterosexual y no quiero que mis relaciones estén legitimadas por el mundo heterosexual. Yo soy *queer*, yo soy diferente». A partir de esta reflexión podemos entender determinadas alianzas con los gays, y es lo que nos ha llevado, puntualmente, a unirnos en algunas de nuestras luchas con La Radical Gai.⁸

7. Ver, por ejemplo, Llamas y Vila (1997) o Vidarte y Llamas (1999).

8. LSD. Editorial, *Non Grata*, nº 0, 1994.

El activismo *queer* es muy crítico con la exclusión de las lesbianas de los grupos mixtos; no hay que olvidar que el género ha sido la división más destacada en las organizaciones de gays y lesbianas creadas desde los años setenta en el estado español, al igual que sucedió en otros países occidentales. La alianza con LRG se centraba en colaboraciones políticas de carácter puntual, y fue posible, en gran medida, gracias a la existencia de unas redes de afinidad y amistad entre los y las activistas de ambas organizaciones. A comienzos de los noventa estos colectivos confluyen en el barrio de Lavapiés, que se ha denominado «multicultural» por la presencia de inmigrantes de diferentes procedencias, frente al otro espacio de referencia para las minorías sexuales que es Chueca, donde se desarrolla una subcultura comercial dirigida sobre todo a gays y, en menor medida, a las lesbianas. En Lavapiés, los grupos *queer* interaccionan con una serie de movimientos autónomos como los mencionados de insumisión u *okupación*.

«Somos lesbianas, lesbianas feministas, lesbianas *queer*.» De esta manera se definían las activistas de LSD en la primera editorial de su publicación *Non Grata*, un texto en el que exponen, a modo de manifiesto, sus principales posicionamientos.⁹ Las activistas de LSD se denominan feministas (frente a las lesbianas de los grupos mixtos, alejadas del feminismo organizado), si bien mantienen una distancia crítica con este ideario y con el movimiento feminista en particular, al tiempo que reconocen su legado. A través del término *queer*, subrayan su diferencia frente a la norma (hetero) sexual, cuestionando la jerarquía sexual que clasifica el sexo como «bueno» o normal, y «malo» o antinatural, y establece entre ambos extremos una serie de fronteras sexuales que marcan los confines del orden sexual y los del caos (Rubin, 1984). Como ha señalado Butler (1993), la heteronormatividad, como cualquier norma, necesita de las rarezas o desviaciones para existir y se refuerza a través de las penalizaciones a lo que se escapa a esa norma, en este caso las sexualidades raras, *queer*.

174

La identidad colectiva de las lesbianas *queer* va más allá de su preferencia sexual, y es defendida por las activistas como una opción política. Como señala Stevi Jackson, «situarse a una misma como lesbiana o gay es potencialmente político, porque supone adoptar una identidad opuesta a la norma existente; es precisamente la relevancia social de las homosexualidades lo que crea su potencial político» (1998: 71).¹⁰ La identidad colectiva, subrayan, está definida no sólo por su opción sexual sino por otras variables como la clase social, la edad, la etnia, entre otras, «donde la sexualidad, insistimos, es un elemento más de nuestra identidad lésbica, quizás el que más nos ha hecho hablar, y quizás, paradójicamente, el que más nos ha hecho silenciar».¹¹ De ahí su hincapié en la necesidad de hacerse visibles, aunque no siempre y en todos los contextos. En este discurso identitario que se enfrenta a los existentes sobre las minorías sexuales, y las lesbianas en concreto, hay, además, una peculiaridad *queer*, y es la referida a la oposición a construir una definición identitaria cerrada y estable. Las activistas *huyen* de esa clasificación.

9. LSD. Editorial, *Non Grata*, nº 0, 1994.

10. Mi traducción del inglés, como las del resto que aparecen a lo largo de este texto.

11. LSD. Editorial, *Non Grata*, nº 0, 1994.

12. LSD, Editorial, *Non Grata*, nº 1, 1995. Los nombres utilizados, bajo las siglas LSD, eran los siguientes: *Lesbianas Sin Duda*, *Lesbianas Se Difunden*, *Lesbianas Sexo Diferente*, *Lesbianas Sin Destino*, *Lesbianas Saliendo Domingos*, *Lesbianas Sediciosas Deliciosas*, *Lesbianas Sudando Deseo*, entre otros. Ver la contraportada de *Non Grata*, nº 2, 1997.

Una muestra de esta «fuga» de la identificación, en referencia tanto al debate identitario interno como en relación con la «etiqueta» impuesta desde fuera, la denominada «identidad pública» (véase Johnston, Laraña y Gusfield, 1994), es que estamos ante «un grupo de lesbianas que cambian al nombrarse». Esta estrategia es un reflejo de la visión de las identidades como afinidades del «aquí y ahora» o posiciones de discurso, más que como esencias inmutables. Las activistas de LSD explican que «nos vamos definiendo a través de nuestras acciones y propuestas»,¹³ es decir, que su definición de la identidad colectiva está sujeta a cambios a lo largo de la movilización y la vida del grupo. La estrategia de la modificación constante del propio nombre del colectivo funciona como una crítica a las identidades fijas y homogeneizadoras, al tiempo que señala la posibilidad de la negociación de los significados de éstas.

Como lesbianas *queer*, y a diferencia del lesbianismo feminista que introdujo aportaciones esenciales acerca de las diferencias de género, vemos el género como un «juego», jugamos con los signos y los símbolos cuyos significados son constantemente redefinidos y negociables —elige y cambia. De aquí que LSD tenga casi siempre significados diferentes, lo único que se mantiene es Lesbianas.¹⁴

Como explica Gamson, «el reto por excelencia que plantean las prácticas *queer* no es sólo el cuestionamiento del contenido de las identidades colectivas, sino el cuestionamiento de la unidad, la estabilidad, la viabilidad, y la utilidad política de las identidades sexuales— aún cuando éstas sean utilizadas y asumidas» (1995/2002: 154). El discurso *queer* combina, por un lado, una posición crítica ante las identidades monolíticas, construidas sobre un sujeto unitario, ya que éstas no reflejan la pluralidad sexual, y, por otro, una estrategia hiperidentitaria o diferenciadora (Preciado, 2003: 5). La crítica a la noción de una identidad fija radica no sólo en que estamos ante una ficción previa a la movilización, sino en que ésta crea exclusiones (como en el caso de la invisibilidad de las lesbianas bajo el término «gay» u «homosexual»). La crisis del SIDA hace estallar los límites de la construcción de las identidades «gay» y «lesbiana» al mostrar una serie de grupos (denominados entonces «de riesgo») que, como gays o lesbianas, no estaban siendo incluidos en los discursos y las imágenes de los colectivos, como las trabajadoras sexuales o los usuarios de drogas.

Por lo que se refiere la estrategia hiperidentitaria, se trata de la reivindicación de la diferencia de las minorías sexuales como forma de protesta y de visibilización. Las lesbianas *queer* no sólo defienden un uso estratégico de la identidad, sino una visibilidad también estratégica, es decir, dependiente del contexto en el que interaccionan, frente a las posiciones más integradoras de la sección institucional del movimiento LGTB que persiguen la visibilidad como arma para la consecución de avances legales (Trujillo, 2005). Como explican las integrantes de LSD:

13. LSD. Editorial, *Non Grata*, nº 0, 1994.

14. LSD. Editorial, *Non Grata*, nº 0. La idea del «juego» está relacionada con la noción de género como *performance* que Judith Butler desarrolló en su conocido trabajo *Gender Trouble* (1990). Esta teórica defiende que el género no sólo es una construcción social sino que los roles «masculinos» y «femeninos» son aprendidos a base de repetición. De ahí la utilización de la noción de *performance*, tomada del lenguaje teatral, para referirse al género.

Nos podemos mover entre la maximización y minimización de nuestras identidades. Entre una identidad visible que nos permita proclamar nuestros deseos y necesidades y transformar el mundo, y una identidad que pueda llegar a ser incluso invisible, que nos permita deconstruir antes que «el poder» nos nombre, nos señale, nos identifique, nos prohíba, nos sujete, y por ende, nos impida ser.¹⁵

Beatriz Preciado (2003) señala que las «multitudes» *queer* (término que pretende ser inclusivo de la diversidad sexual), y las lesbianas entre ellas, reclaman en la década de los noventa ser el sujeto de la enunciación, un «contarse a sí mismas» con unos discursos y unas representaciones propias. El discurso de las lesbianas *queer* habla de cuerpos, prácticas y deseos lesbianos, transgrediendo las representaciones previas del lesbianismo feminista de los ochenta, homogeneizadoras y no sexualmente explícitas. En los colectivos de feministas lesbianas, y en el conjunto del movimiento feminista, hay un destacado rechazo a la «pluma» o a las manifestaciones que no se consideraban adecuadas porque podían parecer «masculinas», que se rehúyen por el estigma que contienen. Las activistas *queer* reaccionan, además, frente a la exclusión de las lesbianas de los discursos y las prácticas del movimiento LGTB, proceso que, como sucediera en los años setenta en los Frentes libertarios, es común a los movimientos gays de otros países occidentales (véase Jackson, 1998).

■ A MODO DE CONCLUSIÓN

Las lesbianas *queer* defienden que la opción sexual no es el único elemento que da contenido a su identidad colectiva, sino que ésta es un espacio complejo en el que se entrecruzan diversas variables como la clase social, la edad, la etnia o las creencias. Esta definición del «nosotras» tiene que ver con la reacción frente a otros discursos y representaciones, en concreto el del feminismo lesbiano centrado en la lucha general de las mujeres y poco hablador de la realidad lesbiana, y el de un movimiento gay y lésbico que, inmerso en un proceso de institucionalización, defiende un discurso integrador y homogeneizador de la diversidad sexual. En los años noventa, la generación que toma el relevo de la movilización lesbiana tiene otros referentes que, reconociendo el legado feminista, van más allá de este corpus teórico; en el caso de las lesbianas de LSD, es el bagaje de textos y experiencias de los movimientos *queer* de otros países el que impregna su discurso identitario y su actividad política.

Las lesbianas de esta sección radical del movimiento, que defiende la autonomía organizativa como opción política, despliegan, en el contexto de la crisis del SIDA, una serie de alianzas puntuales con los gays afines ideológicamente de LRG y colaboran con otras movilizaciones como la de los *okupas* o los antimilitaristas, con las que comparten la sensación de urgencia en la intervención política (Carrascosa y Vila, 2005). Frente al énfasis de la mayoría de los estudios sobre movimientos sociales en las tácticas y estrategias de éstos, el activismo político de las lesbianas *queer* está centrado en la recreación identitaria en las redes sumergidas a las que se refiere Melucci (1989), un espacio fundamental de trabajo político, y en la producción de cultura lesbiana. Sus objetivos giran en torno al cambio y la transgresión social y cultural, sin entrar en el terreno de la negociación institucional, la demanda de derechos o la oferta de servicios al conjunto de las lesbianas.

15. LSD, editorial de su fanzine *Non Grata*, nº 0, 1994.

Ante la pregunta de quiénes somos «nosotras», y qué términos utilizamos para llamarnos, las lesbianas *queer* elaboran un discurso identitario en el que el primer rasgo que llama la atención es su autonombramiento con el insulto. Se llaman «bolleras» como estrategia orientada a cuestionar el orden social y sexual que estigmatiza, reprime e invisibiliza a las minorías sexuales. Como apuntó Adrienne Rich (1980), la heterosexualidad no es una mera práctica sexual, sino un régimen político. Las activistas de LSD, por otra parte, defienden la deconstrucción de las etiquetas identitarias como manera de cuestionar los límites excluyentes de las identidades de «la mujer», «la lesbiana», o «el gay». Estas activistas proponen «jugar» con las definiciones identitarias, «defínete y cambia» dirán, como manera de mostrar la contingencia e inestabilidad de éstas. Se trata de un ejemplo de cómo las identidades no son esencias, sino más bien posiciones o localizaciones en el espacio político, susceptibles de ser modificadas y utilizadas según la acción colectiva lo requiera. Si hay algo, al menos, que reconocerle sin ningún margen de duda a las teorías y prácticas *queer* es el haber llamado la atención –y seguir haciéndolo– sobre cómo las configuraciones identitarias («la mujer», «el gay» o «la lesbiana») con fronteras estables pueden ser políticamente efectivas pero crean, al mismo tiempo, exclusiones si sus límites no son permeables a otras diferencias.

■ BIBLIOGRAFÍA

- BERNSTEIN, M. (1997): «Celebration and Supression: the Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement», *AJS*, vol. 103 (nº 3): 531- 66.
- BUTLER, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- (1993): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- CARRASCOSA, S. Y F. VILA NUÑEZ (2005): «Geografías víricas: hábitats e imágenes de coaliciones y resistencias», en GTQ (eds.): *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- DE LAURETIS, T. (1991): «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* nº 3, (2): 3- 18, Indianapolis, Indiana University Press. Eribon.
- DIDIER, E. (2001): *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama.
- GAMSON, J. (1995): «Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema», dentro de MÉRIDA JIMÉNEZ, R. (2002): *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria.
- GOFFMAN, E. (1963): *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New Jersey, Penguin Books.
- GTQ (eds.) (2005): *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- HOOKS, B. ET AL. (2004): *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- JACKSON, S. (1998): «Sexual Politics: Feminist Politics, Gay Politics and the Problem of Heterosexuality» dentro de CARVER, T. y V. MOTTIER: *Politics of Sexuality. Identity, Gender, Citizenship*, London, Routledge.
- JAGOSE, A. (1996.): *Queer Theory. An introduction*, New York, New York University Press.

- JOHNSTON, H., E. LARAÑA, y J. GUSFIELD. (1994): «Identidades, ideologías, y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales», dentro de LARAÑA, E. y J. GUSFIELD, (eds.): *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- LLAMAS, R. (comp.) (1995): *Construyendo identidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, Madrid, Siglo XXI.
- (1998): *Teoría torcida*, Madrid, Siglo XXI.
- LLAMAS, R. y F. VILA (1997): «Spain: Passion for Life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español» dentro de BUXÁN X. M. (ed.) (189-224): *(Con)ciencia de un singular deseo: estudios lesbianos y gays en el estado español*, Barcelona, Laertes.
- MELUCCI, A. (1989): *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londres, Hutchinson.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, R. (2002): *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria.
- MORAGA, C. y G. ANZANDÚA (1981): *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, The Kitchen Table: Women of Color Press.
- PRECIADO, B. (2003): «Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales”», *Revista Multitudes*, nº 12, París.
- RICH, A. (1980): «Compulsory heterosexuality and lesbian existence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, nº 5: 631- 60.
- RUBIN, G. (1984): «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», dentro de VANCE, C. (ed.): *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge.
- SÁNCHEZ, M. A. y P. A. PÉREZ (2000): «Los caminos del Movimiento Lésbico y Gai», *Orientaciones* nº 1: 171- 185.
- STEIN, A. (1992): «Sisters and Queers. The Decentering of Lesbian Feminism», dentro de NARDI, P. M, y B. E. SCHNEIDER (eds.): *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*, Londres, Routledge.
- TRUJILLO, G. (2005): «Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos queer en el Estado español», GTQ (eds.): *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- (2006): «Cultural y político: el feminismo autónomo en los espacios autogestionados», dentro de FUNES (coord.): *Los jóvenes y la transformación de lo político*, Madrid, Ediciones INJUVE.
- VIDARTE, F. J. y R. LLAMAS (1999): *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe.

■ DERECHOS SEXUALES E IDENTIDAD DE GÉNERO

DESENMASCARAMIENTO DEL PARTIDO SOCIALISTA RESPECTO A LOS LOGROS CONSEGUIDOS POR EL COLECTIVO DE GAYS, LESBIANAS, BISEXUALES Y TRANSEXUALES

MANUELA TRASOBARES

A CAUSA DE MIS VIVENCIAS INFANTILES, juveniles, académicas, profesionales y políticas, parto de una postura escéptica. En los últimos años, se viene enunciando el progreso en cuanto a derechos y aceptación de las distintas identidades sexuales por parte de la sociedad y el legislador. Pero, si analizamos con detalle estos supuestos avances, veremos que no son tales, sino un simple reconocimiento de derechos fundamentales que jamás debieran haberse cuestionado. El matrimonio homosexual o la inscripción en el registro civil del nombre de pila que corresponde a la propia identidad sexual, presentados como un logro legal, no hacen más que reflejar el ostracismo en el que han sobrevivido las personas diferentes. Se trata de maquillajes legales que simplemente pretenden perfumar una realidad que aún molesta a amplias capas de la sociedad.

Valoro los esfuerzos que desde una postura inteligente y abierta difunden la aceptación de la diversidad; pero ello no me aparta de observar cotidianamente las actitudes dominantes, el desprecio, la marginación, la exclusión laboral y social. Vivimos lamentablemente en una sociedad fascista en la que toda persona que no se amolda a los cánones establecidos es sistemáticamente rechazada. Las personas transexuales son relegadas al gueto de la prostitución. Solamente las que están dotadas de una inteligencia o voluntad excepcionales consiguen integrarse en la sociedad, aunque sus cualidades a duras penas les serán reconocidas.

La reeducación para la aceptación se presenta como una tarea faraónica; pues nos encontramos en una sociedad dominada por la incultura, inducida a la barbarie. Los intereses económicos, políticos y religiosos que difunde la moral dominante precisan de lo estándar, bien por criterios prácticos, bien para esconder sus propias rarezas. No solamente observamos la discriminación de personas que no se adaptan a la clasificación tradicional de los géneros, sino también de otros muchos grupos: los inválidos, los disminuidos, los gruesos, los ancianos... El sistema económico mantiene una estructura dirigida hacia la productividad, el consumo y la procreación. Estos fútiles objetivos le resultan imprescindibles. Los individuos que no pueden asumirlos son considerados al margen. Esta corriente ideológica de fondo es encubierta por reconocimientos legales y sociales envueltos en papel de celofán, sin verdadero contenido integrador.

En el caso de las personas transexuales, la verdadera integración social solamente puede venir con la aplicación de medidas de acción positiva paliatorias de la exclusión laboral. Estas medidas, también denominadas de discriminación positiva, resultan imprescindibles. Sin ellas, la ley de identidad de género es una falacia que se presenta como una solución, cuando no es más que el descubrimiento de una discriminación sangrante. El hecho de que el legislador haya pretendido difundir esta ley como un logro social es casi un insulto para

todos los que hemos sufrido la exclusión, la vejación, la represión, la cárcel, la humillación, el paro, la prostitución, las palizas etc. solamente por pretender ser sinceros con nosotros mismos y con los demás.

En esta cuestión como en otras partimos de unos precedentes basados en la ideología nacional-católica franquista, cuya represión brutal aún resuena en el inconsciente de todos nosotros, máxime cuando sus herederos se han encargado de remodelarla y darle forma democrática.

Recuerdo las experiencias que tuve con los psiquiatras a los que me llevaban mis padres, con la noble intención de curar mi «enfermedad». La medicina que les recetaron para mí eran: encierros en un cuarto oscuro, retirarme los juguetes de niñas y azotes o duchas de agua fría en caso de persistencia. Ante mi obstinación y la inoperancia del método, mi madre se informó acerca del psicoanálisis y me estuvo llevando todas las semanas a casa de un señor que me hacía preguntas que conseguían alterarme. Mi infancia quedó profundamente marcada por la represión educativa nacional-católica franquista y, en mi opinión, los traumas que generó aún persisten en el inconsciente colectivo, por lo menos yo no he podido borrarlos y muchas noches aún me atormentan en lo más profundo del sueño.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA TRANSEXUAL Y TRANSGÉNERO COMO PASO IMPRESCINDIBLE PARA LA PLENA IGUALDAD

CARMEN GARCÍA HERNÁNDEZ OJEDA

POSIBLEMENTE, una de las transgresiones más intolerables y más castigadas en nuestra sociedad es aquella que vulnera las rígidas normas del sistema sexo-género (siguiendo el concepto de Gayle Rubin). Cuanto mayor sea la vulneración, mayor su castigo.

En este sentido, la transexualidad y la realidad transgénero son uno de los exponentes máximos de esa vulneración. Su atrevimiento a cuestionar la esencialidad de la identidad de género (sobre todo en la vivencia de las personas transgénero) de un modo permanentemente visible les sitúa en el lado más apartado del margen social.¹ Destaco especialmente esa represión en el caso de las mujeres transexuales en nuestro país (por algo el tránsito de hombre a mujer ha sido castigado con más severidad a lo largo de la historia que el de mujer a hombre).²

Tal es este hostigamiento, que incluso compañeros y compañeras de margen han discriminado y en algunos casos continúan discriminando a hombres y mujeres transexuales y personas transgénero: desde sectores del movimiento feminista, así como del homosexual y bisexual (basta con ver algunas reacciones en locales de ambiente para constatar la existencia de esa transfobia).

Una transfobia internalizada por la inmensa parte de la sociedad que se alimenta de la reproducción de los prejuicios que rodean esa realidad (como estamos viendo estos días en el programa televisivo *Gran Hermano* con el tratamiento a la concursante Amor). Una transfobia que sólo puede curarse con un remedio: el conocimiento.

Reconozco que he sido transfóbica, como he sido homófoba. Es parte del imaginario que me ha educado. Pero sólo a través del conocimiento de la realidad transexual y transgénero he podido curarme.

Sin duda, creo que la clave contra la transfobia parte del conocimiento. Porque no es casualidad que una de las realidades más discriminadas sea, también, una de las menos investigadas, especialmente en el campo social. Si excluimos el ámbito médico, apenas se dedican recursos a investigar la realidad transexual y transgénero a lo largo de la historia, especialmente en España (en países como Estados Unidos hay una gran diferencia).

Creo asimismo que esta investigación arrojaría otro elemento clave para acabar con la transfobia y conseguir la plena igualdad legal y social: la reconstrucción de la memoria histórica de las personas transexuales y transgénero. Esta memoria nos demostraría el peso clave que han tenido en la consecución de las libertades civiles que todos y todas disfrutamos. Porque las personas transexuales y transgénero han sido las legionarias en la lucha de la libertad en mayúsculas, especialmente en el ámbito de la sexualidad: no olvidemos que quién

1. Siguiendo el esquema sobre el sistema jerárquico de valores sexuales de las sociedades occidentales modernas planteado por Gayle Rubin en su brillante ensayo *Thinking Sex* de principios de los ochenta.

2. Excepto a partir de finales del siglo XVI, como plantean Lorraine Daston y Katharine Park, en el que empieza a surgir un mayor rechazo hacia las mujeres que se travestían (1996: 129).

empezó la revuelta de Stonewall fue una mujer trans, Sylvia Rivera, y que quienes han estado en primera línea de pancarta de las manifestaciones de la liberación homosexual en los años setenta en España y en otros países han sido personas transexuales y transgénero.³ Una realidad desconocida no sólo por la ciudadanía en general sino incluso por activistas gays, lesbianas y bisexuales. Una inclusión que debe abordarse sin más demoras, porque en Stonewall no sólo hubo gays, aunque algunos investigadores sigan sin recordarlo en la construcción de la memoria de las minorías sexuales que están llevando a cabo. Por supuesto, este conocimiento debe circular dentro del canon académico hegemónico y no transitar exclusivamente por los márgenes del sistema educativo o de los movimientos sociales.

Pero, ¿con investigar es suficiente? Creo que es necesario también reflexionar delicadamente sobre este punto. A veces una herramienta útil puede convertirse en un arma peligrosa que hace más daño que beneficio. A veces investigamos y cuestionamos la realidad un tanto alejados/as de la misma. Organizamos espacios como estas jornadas para compartir nuestras reflexiones, en muchos casos, muy interesantes. Sin embargo, creo que también se abre una puerta peligrosa si esa investigación teórica pretende convertirse en una estrategia para implantarse socialmente, porque puede hacer daño si no contempla todas las variables en juego y si no cuenta con quienes son los principales protagonistas (por muy contradictorio que resulte a veces confrontar la realidad con los planteamientos teóricos). Algo que ha quedado contemplado en esta mesa y que merece ser destacado positivamente.

También quiero llamar la atención a los peligros de una investigación alejada de las distintas realidades, necesidades y procesos que tienen las personas transexuales y transgénero en función de distintas variables: económicas, geográficas... (por ejemplo, no se debería extrapolar la realidad socio-histórica de otros países, como Estados Unidos, a la española porque sus sociedades y experiencias no han sido las mismas).

182

Pero, por encima de todo, la investigación sobre la realidad transexual-transgénero no debería contribuir a la proyección de la otredad o continuar con el discriminatorio discurso médico que la rodea. Asimismo debería respetar los procesos personales y no convertirse en un obstáculo para la consecución de los objetivos marcados por los propios protagonistas en cada momento. Porque no debemos olvidar que por encima de todo, más allá de conceptos abstractos que puedan o no reconstruirse –como el sexo o el género– estamos hablando de personas de carne y hueso, de su presente y de su futuro.

■ BIBLIOGRAFÍA

- DASTON, L. y K. PARK (1996): «The Hermaphrodite and the Orders of Nature» dentro de FRA-
DENBURG, L. (ed.) (1996): *Premodern Sexualities*, New York, Routledge.
- RUBIN, G. (1975): «The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex» dentro de
REITER R. (ed.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.
- (1984): «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality» dentro de
VANCE, C. (ed.) (1984): *Pleasure and Danger*, Routledge & Kegan, Paul.

3. Recomiendo el ensayo elaborado por una de las activistas transexuales españolas más reconocidas, Juana Ramos, titulado *Las asociaciones de transexuales* en el que hace un recorrido sobre la evolución del movimiento asociativo transexual en España: <http://www.hartza.com/transexualidad.htm>.

ETNICIDAD, CULTURA E IDENTIDADES DE GÉNERO: LOS BIJAGÓS (GUINEA BISSAU) Y LOS ZAPOTECAS (MÉXICO)

DRA. AGUEDA GÓMEZ SUÁREZ

Doctora en Sociología. Profesora de la Universidad de Vigo

■ ETNICIDAD Y DIVERSIDAD SEXO/GÉNERO

EL ESTUDIO DE LA «OTREDAD» ha sido un espacio enriquecedor y clarificador en el desarrollo de la ciencia occidental. El debate sobre la validez de ciertas categorías y postulados teóricos que se han considerado universales, se ha enriquecido a través del análisis de realidades contemporáneas ajenas a la sociedad europea occidental moderna. Frente a los postulados que consideran que los trabajos antropológicos sobre el «otro» se ubican en un «inframundo etnográfico» o «museo del primitivismo», este estudio quiere subrayar la sincronidad temporal entre estas sociedades y Occidente (Campbell y Green, 1999:105).

En la etnografía de la diversidad sexual de las distintas sociedades de mundo, se concluye que hay una increíble variedad de escenarios, en los que se da el transgenerismo y la sexualidad entre personas del mismo sexo. Desde la antropología se habla de sociedades con tres géneros o de géneros supernumerarios como construcciones sociales e individuales.

Patricia Alberts y Evelyn Blacwood (López, 2005) descubrieron que entre los indios Crow había chamanes varones que vestían de mujeres y se dedicaban a conceder favores sexuales a los guerreros. Algo similar se ha detectado en las culturas *mohave, zuni, hopo, navajo, yuman, crow, yokut, papago, cheyene, winnwbago, omaha, ojibwa, cocopa, apache, miami, yorok* y *piegan* de Norteamérica (Webster y Newton, en Miano, 2002: 192). En estas culturas americanas se cree que la «diversidad» fue significativa, tal y como recogen las crónicas coloniales de los siglos xv y xvii.¹ «Los terceros géneros» existen en muchas sociedades,

183

1. En Centroamérica y el Caribe, los homosexuales eran considerados como mágicos y con poderes sobrenaturales, según recoge Gonzalo Fernández de Oviedo. Según Fray Bartolomé de las Casas, entre los mexicas de México la orientación de los hijos nunca fue motivo de tormento, cualquier varón podía ser hija y así los padres «le vestían de mujer, le enseñaban artes y le buscaban marido». Fray Pedro Simón detalla cómo los caudillos promovían las relaciones sexuales entre sus seguidores. Fray Gregorio García informa de la existencia de prostíbulos masculinos entre los incas, también la crónica de Pachacuti Yamqui relata que en tiempos del Inca Yupanqui «habían sido criados varios muchachos para que atendieran sexualmente a los soldados de guerra» y donde se habla de un creador andrógino, el dios Chuqui Chinchay «guarda de los hermafroditas e indios de dos naturas» o Viracocha, en la cúspide del orden cosmológico, quien se le sugiere una dualidad sexual. Pedro Cieza de León entrega datos de un tipo de homosexualidad religiosa donde «cada templo o adoratorio principal tiene un hombre [...], los cuales andan vestidos como mujeres, y con estos casi por vía de santidad y religión tienen su ayuntamiento carnal los señores y principales». Gonzalo Fernández de Oviedo relata en las islas Caribes el cacique Goanacagari cubría de oro y joyas a sus amantes varones. La homosexualidad femenina era muy conocida entre los incas y en Brasil, tal y como relata Felipe Guamán Poma de Ayala y Antonio de Herrera y Tordesillas, respectivamente, las mujeres varoniles gozaban de muchos privilegios y podían participar en combates y decisiones. Agustín Zárate relata la existencia de una provincia exclusiva de mujeres que solo consentían hombres con fines reproductivos, y donde los hijos varones se iban a vivir con sus padres. Francisco López cuenta de las invencibles amazonas del imperio incásico, que recibían los nombres de *chamchak, kakcha, warkana* o *komí*, que poseen una connotación lésbica (López, 2005).

tales como los *xanith* de Omán (Wikan, en Nieto, 2003: 243), los *hijras* de la India (Nanda, en Nieto, 2003: 264), los *bakla* filipinos (Tan, en Nieto: 2003: 337), el *we'wha* entre los zuñi norteamericanos (Nieto, 2003: 21), los *mahu* hawaianos, los *sarombay* de la República Malgache, ciertos hombres *kunas* de Panamá (Nieto, 2003) o los muxes del Istmo de Tehuantepec (México). Respecto a las prácticas lésbicas, los etnógrafos encontraron que estaban institucionalizadas en muchas sociedades indias norteamericanas (López, 2005).

Todas estas realidades demuestran que el género y la identidad sexual son dos sistemas relacionales que se han transformado según las coordenadas socioeconómicas y culturales de cada época y espacio concreto. Desde la antropología, se empieza a cuestionar la existencia del paradigma de género occidental binario de matriz heterosexista, desigual y patriarcal, en todas las sociedades. En este texto se pretenden indagar en dos sociedades excepcionales, por un lado, los zapotecas que habitan el Istmo de Tehuantepec en México (América) donde esta institucionalizado la existencia de «terceros géneros» y por otro, los *bijagós* que viven en el archipiélago de Guinea Bissau (África) donde se producen «rituales de género cruzado» en los cultos de las mujeres. Estas comunidades son dos laboratorios adecuados para poder observar cómo se desenvuelve la vida de una población donde la «cultura sexual» difiere a la cultura occidental dominante.

■ LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA SEXUALIDAD

La teorización sobre la sexualidad humana se ha convertido en una tarea básica para los científicos sociales dedicados a la elaboración de nuevas teorías de la persona, la identidad y las corporalidades humanas. Desde el constructivismo, las teorías *queer*, el feminismo radical, o los planteamientos *foucaultianos*, se contempla lo sexual como una construcción social moldeada por relaciones de poder a través de mecanismos que producen oposición, dominación y resistencia, en contextos históricos y sociales determinados (Mérida, 2002; Beltrán *et al.*, 2001).

No hay un criterio definitivo para decidir quién es biológicamente hombre o mujer, tal y como lo han demostrado biólogas como Anne Fausto-Esterling quien ha detectado tres sexos entre los seres humanos: el *herms* (hermafroditas con testículos y ovarios), el *merms* (pseudohermafroditas masculinos con testículos y aspecto de genital femenino) y el *ferms* (pseudohermafroditas femeninos con ovarios y algunos aspectos de la genitalidad masculina) (Beltrán *et al.*, 2001: 178). La objetivación de la normatividad de la sexualidad en cada sociedad puede ser mínima o máxima, es decir, que el grado de permisividad social depende de cada caso.

Pero ¿se pueden establecer criterios de validez transcultural en torno a las identidades sexuales? A partir del trabajo de Gilbert Herdt (1988), en su libro *Formas transculturales de homosexualidad y el concepto gay*, la autora Anne Bolin (Nieto, 2003: 231) ha propuesto una tipología para intentar abarcar todas las formas de diversidad sexual existentes en diferentes culturas. Bolin considera cinco formas de variación de género. Esta clasificación considera que las identidades sociales no derivan de la orientación-práctica sexual, aunque a veces incluyen componentes homosexuales.

Estas son:

- a) Géneros hermafroditas: Condición congénita de ambigüedad de las estructuras genitales reproductivas de forma tal que el sexo del individuo no está claramente definido de

modo exclusivo como varón o como mujer. Entre los navajos, el estatus de hermafrodita está muy valorado y además consideran que existen tres sexos entre ellos: hombre, mujer y *nadle*, y tres estatus de género: *nadle* verdadero, *nadle* falso hombre o *nadle* falso mujer (no hermafrodita) que realizan tareas de hombre o mujer, tiene relaciones con ambos pero nunca con otros *nadle* y donde la homosexualidad no se acepta. Entre los *pokot* de Kenia existe una categoría similar denominada *sererr*, que no goza de un estatus tan alto. También, algunos *hijras* de la India se consideran un «tercer género» reconocido formado por varones hermafroditas impotentes que se someten a una castración (emasculación quirúrgica ritualizada por la que extirpan los genitales). En Santo Domingo existe el *guevedoce*, individuos genítalmente ambiguos, al igual que los *kwolu-aatmwol* de Sambia o los *trnim-man* del pueblo *pidgin* neomelanesio (Bolin, en Nieto, 2003).

- b) Tradiciones «dos espíritus»: Una posición reconocida culturalmente de género transformado (hombres que desean actuar como mujeres) y un estatus adicional que incluye vestir parcial o totalmente como el otro género), la especialización ocupacional y la adopción de conductas y portes asociados al otro género o de forma mixta. La identidad de género es anterior (niñez) e/o independiente de la conducta sexual, aunque en ciertos casos se elige una pareja del mismo sexo biológico. Los *pima* habitantes del sudeste de EEUU con lengua de tipo uto-azteca, conciben la existencia de personas a las que denominan *wi-kovat*, cuya identidad no deriva de su genitalidad, sino de su conducta dicotómica, la realización de actividades de ambos géneros y con una apariencia pública dual. También el *mahu* polinesio de las islas Marquesa, los *kothis* e *hijras* de la India, los *xanith* de Omán o los *muxes* del Istmo mexicano obedecen a esta realidad.
- c) Roles de género cruzados (transgéneros): Cuando el género permanece inmutable, pero el porte y la conducta de quien lo asume incluyen atributos que se suelen asociar al otro género. Los estudios que existen están relegados a la varianza femenina: mujeres con corazón de hombre. Ejemplos de este tipo son los *manly-hearts*, corazones de hombre de los *piegan* septentrionales, rol no estigmatizado que asumen mujeres (casi siempre ricas y casadas) que adoptan comportamientos masculinos (violencia, agresión, independencia, audacia, descaro, sexualidad...) en una sociedad de hombres guerreros y mujeres sumisas y la mujer-tiburón (*viene-mako*) de las marquesas que se caracteriza por ser mujeres con una sexualidad agresiva y vigorosa, que toman la iniciativa en la relación heterosexual (Bolin, en Nieto, 2003).
- d) Matrimonio entre mujeres: Institución predominante en África por la que una mujer se casa con otra, sin que se haya podido constatar si hay relación sexual entre ellas o no. Entre los *nuer* ocurre cuando una mujer es estéril, las mujer-marido entre los *nandj* se dedican a tareas masculinas y veces se le considera hombre. También se constata el matrimonio entre jóvenes solteras *azande* de Sudán, que realizaban actividades militares juntas porque por la poliginia había escasez de mujeres una hacía de hombre y otra de mujer y era referida como tal.
- e) Rituales de género cruzado: Consiste en la adopción del porte y gestualidad del otro género únicamente en contextos ritualizados concretos y no permanentes. Los *iatmles* o los travestidos con ocasiones ceremoniales, rituales de reversión, o la covada, un ritual masculino vinculado al ciclo reproductivo femenino y muy presente en diversas culturas (Bolin, en Nieto, 2003).

Esta propuesta tipológica desarrolla un vocabulario propio de conceptos y estructuras teóricas que resulta muy eficaz para caracterizar la realidad cultural y los sistemas sexuales de sociedades lejanas ajenas a las lógicas dominantes en el mundo occidental.

■ LOS «OTROS» ETNOGRÁFICOS: LA DIVERSIDAD SEXUAL EN JUCHITÁN

El Istmo, la zona más estrecha de América del Norte, es una región del estado mexicano de Oaxaca. Posee un clima tropical, cálido y seco donde sobreviven los bosques y las selvas tropicales húmedas más importantes de México. Con una población de un millón de habitantes, está integrada por cinco grupos culturales, de los que 100.000 son zapotecas (Barabás *et al.*, 2004; Reina, 1997: 348). Los zapotecas se autodenominan *binnizá* («gente que proviene de las nubes») y en el 300 a.C. sus antepasados construyeron grandiosas ciudades como Monte Albán, Mitla o Guiengola. Las referencias a las mujeres zapotecas del Istmo como «amazonas matriarcales» se remonta al siglo XVI donde los primeros cronistas destacan la fuerza y el bello exotismo de estas mujeres. Esto ha inspirado a intelectuales y artistas contemporáneos, quienes han percibido a la mujer juchiteca del Istmo como símbolo del «empoderamiento» femenino.

La base de la organización entre los zapotecas es la familia matricéntrica, cuyo referente central es la «madre». Ellas son principalmente las «guardianas» de la tradición en el día a día, en el ámbito de la cotidianeidad, las que realizan el mayor esfuerzo por «reproducir» los usos, costumbres, ritos y celebraciones tradicionales. La mujer es la que vende los productos de casa en casa, en el mercado o viajando al exterior y quien gestiona la economía familiar (Miano, 2002:15). Generalmente el hombre que lleva dinero a su casa, se lo entrega en su totalidad a su esposa. Si es agricultor o pescador lleva el producto de su trabajo y la mujer se encarga de su elaboración y venta. La solidaridad comunitaria está muy presente en sus vidas.

En el Istmo de Tehuantepec, la constancia escrita de la presencia de homosexuales se remonta al siglo XVI.² En la actualidad, el homoerotismo, las prácticas homosexuales, junto con el afeminamiento y el travestismo están normalizados y funcionan como un «tercer género» socialmente concebido, permitido y aceptado. Los *muxes* son parte natural y normal de la composición genérica de la sociedad, y son valorados por su papel económico y cultural (Collins, 1986; Bennholdt-Thomsen, 1997, en Miano, 2002: 17). La sociedad juchiteca está orgullosa de la aceptación social de la «gaycidad» (Miano, 2002: 192) donde el estatus del *muxe*,³ su visibilidad social y sus funciones sociales específicas, tienen que ver con la marcada división de roles sociales y con la situación de la mujer en la familia y en la comunidad (2002: 209). En el caso de las *nguïu* (término que puede traducirse como «marimacha» pero sin la connotación

2. Según el «Vocabulario castellano zapoteco», texto anónimo del siglo XVI, existen estos términos para nombrar la diversidad sexual: *nabeelchi* o *nageelachi* (hombre no austero ni vano), *beniconnaa* o *benegonaa* (mujer), *naguebenigonaa* o *nacalachici-cabennigoona* (hombre amujerado), *benigonaaguïelachi* (mujer varonil), *beniricaalezaaniguïo* o *beniriyotexichebenigonaa* (puto sodomita) y *benibiraaxe* o *benibixegonaa* (puto que hace de mujer) (Guerrero Ochoa, 1989: 64; en Miano, 2002: 16).

3. Esta «proliferación» de géneros y sexos se refleja muy bien en Juchitán donde existe un extenso vocabulario para captar la diversidad: machos, pintada, hembra, buga, mayates, chichifo, loca, gay, travesti, varón, jotero, jotera, perra, reina, vestida, chica, puto, gay tapado, de closet, homosexual, muxe, mampo y machín (Miano, 2002:16).

negativa occidental) no existe institucionalización social de su «estatus», ya que no cumple ninguna función social propia y su grado de transparencia pública es menor.

En Juchitán el patrón de género dominante ha normalizado a estas dos identidades sexuales. Siguiendo las pautas clasificatorias de la investigadora Anne Bolin, se podrían vincular a los *muxes* a la descripción relacionada con las «tradiciones dos espíritus». Todas las particularidades aquí descritas acercan a los *muxe* a otras identidades sociales institucionalizadas en otras culturas coetáneas. El *muxe* disfruta de un estatus de «tercer género» alternativo, mientras que la *nguiu* se considera una variante de rol femenino. Esta diferencia en torno al grado de aceptación de la diversidad sexual en función del género es algo frecuente en muchas sociedades, y que presenta un debate aún no clarificado sobre cuál es la pauta o fórmula para explicar el grado de institucionalización o de liminalidad que determina el estatus y rol de cada identidad social «no dominante» (Bolin, en Nieto, 2003: 244).

Si analizamos las características que ostentan los individuos autoidentificados como *muxe* en cuanto a su identidad, estatus, rol y su orientación erótica-afectiva, se observa que lo que los distingue es su condición de género más que su práctica sexual homoerótica. Se definen como «[...] ni hombre ni mujer, sino todo lo contrario» o «[...] un alma femenina en cuerpo de varón» (Gómez, 2005), no se despojan de su identidad masculina y asumen su identidad femenina, naturalizando su condición por «nacimiento» o por voluntad de dios, señalando el carácter presocial de su condición. Su rol consiste en « [...] saber cómo ser hombre y mujer a la vez y también ser mejor hombre y mejor mujer» (Miano, 2002: 168). Existen *muxes* que mantienen su identidad y aspecto masculino, tal y como tradicionalmente ha sucedido; otros únicamente mantienen su aspecto viril pero se maquillan como las mujeres (las «pintadas»); otros *muxes* se identifican como «travestis» al vestirse de mujer ocasionalmente (Miano, 2002:154). Pero en las últimas décadas, algunos *muxes* han adoptado apariencia femenina diariamente, son las denominadas «vestidas»: ropas femeninas, peinados, accesorios, modo de andar «femenino», gestos, voz, expresiones faciales, lenguaje, se colocan nombres femeninos, van al baño «de mujeres»... Todo lo exageran pues no son imitaciones realistas de mujeres sino parodias, «[...] están jugando a las mujeres» (Gómez, 2005).

En cuanto a roles sociales, el *muxe* suele dedicarse a la realización de tareas identificadas como «femeninas»: bordado, lavado de ropa, adorno de fiestas, cerámica (*tamguyú*), plisado de olanes, tocados de trenzas, estéticas, bordados, rezadoras, comerciantes, etc. Los lugares comunes del *muxe* combina los espacios masculino (taberna,⁴ alta cultura, gestión pública...) y femenino (mercado, fiestas, ámbito doméstico...). Poseen su propia homosociabilidad, su propia subcultura y sus propios códigos de convivencia, algo que se concreta en la realización de dos velas propiamente *muxe* donde reinan en ese espacio desde unos referentes genuinamente *muxe*.

4. Las tabernas o cantinas son espacios masculinos donde los hombres se reúnen para beber y para escuchar músicas nostálgicas sobre temáticas amorosas. Son lugares donde la expresividad y la emotividad masculina se despliega en un ambiente de solidaridad y compañerismo. Parece que cumplen una función de equilibrio emocional en el mundo masculino, que suele caracterizarse por la escasa exteriorización de sentimientos y la falta de comunicación sobre su intimidad, al contrario de lo que ocurre con las formas de sociabilidad en el mundo femenino.

5. Los «mayates» son los varones auto-percibidos y percibidos socialmente como heterosexuales, con novia o esposa, pero tiene relaciones sexuales con otras personas del mismo sexo por placer o por interés. El «machín» es el heterosexual varonil, fuerte, dominante y agresivo. El «chichifo» es un joven todavía indefinido en sus preferencias sexuales que vive a costa de un homosexual de mayor edad (Miano, 2002: 156).

Resulta difícil relacionar las prácticas sexuales «objetivas» con las identidades sexuales en general, ya que cada contexto social define de un modo u otro las identidades sexuales, sin que la «praxis social» del individuo sea determinante. Por ejemplo, en Juchitán, la práctica homoerótica de los hombres que se relacionan sexualmente con *muxes* (los denominados «mayates», «machines» o «chichifos»)⁵, no determina que la identidad sexual de estos hombres pueda ser catalogada como homosexualidad, pues socialmente son calificados como heterosexuales. En cambio, el *muxe* es considerado socialmente como homosexual, y su erotismo se desarrolla partiendo de que no sienten deseo sexual por mujeres ni por otros *muxe* (las relaciones sexuales entre dos *muxes* se describen como lesbianismo): «[...] nos da la calentura porque somos hombres, pero sentimos como mujer», (Gómez, 2005) sino que su deseo se concreta en hombres «de verdad» viriles, machos o «cabrones» en su comportamiento, los más valorados son los hombres casados con hijos. Ellos asumen ser el receptor en el sexo, pese a que puede haber una inversión de «roles» durante la práctica sexual, aunque no se reconoce públicamente. Consideran positivas sus experiencias como cuerpos sexuales de los deseos de los hombres. La práctica sexual se concreta sobre todo en relaciones *peneanas* y en felaciones: «[...] dios es el que dispone y él pone calor en diferentes huecos, eso es todo» (De la Vega, 2005).

En general viven relaciones transitorias y algo tirantes: «[...] los hombres son para un rato [...] un compañero no, sólo nos gusta el sexo» (Gómez, 2005), pese a que socialmente se admite la relación con *muxe* porque al hombre se le atribuye una libido muy fuerte y, como la tradición determina, respetan a sus novias para mantener intacta su virginidad hasta el matrimonio, el *muxe* se convierte en una salida sexual y en el iniciador de la sexualidad para muchos adolescentes, a los que a veces acaban adoptando. A sus parejas las denominan sus «maridos», aunque también opinan que «[...] la convivencia mata al amor, es aburrido lavar, planchar, pues el hombre está acostumbrado a que las mujeres les atiendan» (Islas, 2005), y a veces estas uniones suelen ser unilaterales y explotadoras como cuando el «marido» (*mayate*) vive de su «esposa» (*muxe*), aunque también pueden ser afectuosas. Puede haber vínculos en los que el «mayate» recibe regalos, incentivos económicos, pago de las cervezas... ya que es un modo de «legitimar» el encuentro sexual ante sí mismo y ante los demás. Los «hombres de verdad» defienden a su *muxe*, pueden tener arrebatos de celos frente a los flirteos del *muxe* hacia otros, en términos de «territorio» y de intereses económicos. En torno a la pertenencia a una clase social (muy marcada en Juchitán por la sección de la ciudad en la que se habita) se observa que en las clases populares hay mayor laxitud para permitir toda proliferación de formas, comportamientos e identidades, mientras que en parte de la clase alta se adoptan la normatividad dominante en occidente, más restrictiva. Muchos individuos de clase alta ya no se consideran *muxe* sino *gays*, etiqueta con connotaciones de liberación sexual, politización de la identidad y apertura hacia relaciones con otras identidades masculinas.

Las *nguiu* adoptan una identidad, estatus y rol similar lo descrito en la tipología de «roles de género cruzados», pues no pretenden la transformación de su género ni de su genitalidad: «[...] yo soy mujer, pero me gusta el sexo de las mujeres, no me gusta el sexo de los hombres» (Gómez, 2005). El sexo/género permanece inmutable, pero el porte y la conducta de quien lo asume incluye atributos que se suelen asociar al otro género, por ejemplo, en el ámbito laboral, suelen adoptar trabajos típicamente masculinos y no les suele gustar el trabajo doméstico. Es decir, son una especie de mujeres «macho» caracterizadas por su

independencia, audacia y cierta agresividad. Actúan como hombres pero no reniegan de su condición de hembras. Más que un estatus institucionalizado diferente, se puede hablar de un «rol alternativo» para las mujeres, que no está estigmatizado negativamente (al contrario de lo que ocurre en occidente), las «respetan» y no las rechazan, al igual que la figura tradicional de las «taberneas» juchitecas, que se caracterizaban por su independencia, autonomía, fortaleza y por la asunción de roles de toma de iniciativa con cierta vigorosidad sexual en sus relaciones con hombres. Ellas reconocen que la consideración social es «[...] un derecho conquistado, que no necesitamos sacar la bandera del arcoiris» (Gosling, 2000). Sin embargo, las *nguiu* suelen ser públicamente menos manifiestas y socialmente menos visibles, por ello entre las mujeres de clase alta se adopta una estrategia de supervivencia social que consiste en casarse y tener hijos, para posteriormente divorciarse e iniciar relaciones afectivas y eróticas con otras mujeres, una vez que han cumplido con las expectativas sociales dominantes.

En cuanto al homoerotismo en las *nguiu*, ellas piensan que existe «[...] más cariño, más compañerismo, más calor» (Gómez, 2005) en las relaciones entre mujeres que en las relaciones heterosexuales o en la que se establecen entre el *muxe* y el hombre. Existen semejanzas con la tipología descrita por Anne Bolin para los «matrimonio entre mujeres». Esta institución, muy frecuente en África, por la que una mujer se «casa» con otra, una se auto-define como «lesbiana» (*nguiu*) y otra como «mujer». Este tipo de uniones, más estables que entre los *muxes*, representan un modelo de relaciones entre mujeres dentro del sistema de género, y siguen la terminología y las reglas de parentesco habituales. Las mujeres-marido (*nguiu*) suelen serlo desde la infancia y se dedican a las tareas masculinas; en cambio, las mujeres-esposas poseen un estatus temporal (pudieron haber tenido uniones con hombres anteriormente o volver a tenerlas en un futuro), realizan tareas habitualmente asociadas al rol femenino y suelen sufrir más burlas por parte de la sociedad que las propias *nguiu*. Al igual que se «nace» *muxe*, se nace *nguiu*, pues no se concibe que alguien se de cuenta tarde, que salga del «closet», creen que «[...] tienen vergüenza o tienen miedo a la represión. O se es lesbiana, o se es hombre, o se es mujer, o se es muxe» (Gómez, 2005). Opinan que si cambias, la sociedad no te respeta como lesbiana ni como mujer, aunque tampoco te rechaza. Aunque los cargos sociales en las ceremonias tradicionales pueden ser ocupados por parejas de mujeres, consideran que en el ámbito político la mujer (*nguiu* o heterosexual) no ha conseguido su integración totalmente. Como ocurre en la investigación antropológica tradicional donde la diversidad sexual femenina ha carecido de la atención necesaria, en esta investigación, el análisis de las *nguiu* ha sido más difícil que el estudio sobre los *muxe* debido a la invisibilidad social de éstas, que mantienen mayor discreción sobre sus vidas. En futuras investigaciones se pretende solventar este déficit en torno a esta esfera femenina.

189

■ LA DIVERSIDAD SEXUAL EN LAS BIJAGÓS

El archipiélago de Bolama-Bijagós, se sitúa a lo largo de la costa de Guinea Bissau. Está compuesto por más de cien islas e isletas, con un ecosistema de selva tropical, sabana arborizada y manglares. Estas islas, de las que unas dieciocho están habitadas, son el territorio del pueblo bijagó, formado por unos 20.000 habitantes. Las referencias escritas más tempranas sobre las Islas Bijagós datan de 1456, cuando los primeros exploradores europeos los

retratan como un pueblo de navegantes, bravos y guerreros, dedicados al tráfico de esclavos y a las acciones de piratería. A lo largo del siglo xvii y xviii, las islas se usaron como puertos temporales para concentrar en los mismos las partidas de esclavos para exportar a América (Scantamburlo, 1978: 20). Sólo a finales del xix y principios del xx fueron colonizados por los portugueses, después de una fuerte resistencia por parte de su población. El origen mítico de los bijagós es confuso, se dice que el primer ser humano fue una mujer que tuvo cuatro hijas, que dieron lugar a cuatro clanes: Orácuma, Oraga, Onoca (o Ogubane) y Ominca (Scantamburlo, 1991: 22). Es por esto que los bijagós son un pueblo matrilineal, que habita en pequeños poblados formados por casas de adobe y paja. Poseen una economía de subsistencia orientada al autoconsumo basada en el cultivo de arroz, de pequeñas huertas y en la pesca, y situados en un entorno natural, exuberante, fértil y generoso. Esta simpleza material de la vida bijagó contrasta fuertemente con la complejidad de sus creencias espirituales. Se mueven en un universo fuertemente sacralizado, envuelto en misteriosos y secretos conocimientos que rodea su forma de entender el mundo. La leyenda de la poderosa «reina Pampa» quien durante el siglo xx consiguió dominar a los colonos portugueses, ha trascendido incluso más allá de las fronteras de este pequeño país (Pussetti, 1999).

Los bijagós no comparten nuestra idea de «amor romántico» de connotaciones idealizadas, sino que basan sus vínculos eróticos–afectivos en la «pasión», y la «fidelidad» no actúa como un valor fundamental. Hay dos tipos de uniones entre los bijagós, dependiendo de la edad de ambos cónyuges: cuando son jóvenes (antes de hacer todo el «fanado»⁶) las uniones son temporales; en la edad madura, las uniones son más «sagradas» y requieren de un mayor compromiso entre ambos miembros. Entre los bijagós, las mujeres son las que escogen a sus esposos y parejas, ellas son las propietarias de las casas en las que habitan que ellas mismas construyen, y además son las responsables de las relaciones con el «mundo de los espíritus», tan importante entre esta población mística y espiritual. En islas como en Cañabaque, a veces se dan pautas de poliandria femenina. También existe la poligamia masculina, aunque habitualmente la primera esposa debe dar su consentimiento para un nuevo casamiento, y cada esposa va a residir en su propia casa. La maternidad es un elemento central en esta sociedad. Toda mujer, por el hecho de poder ser madre, goza de un alto respeto y prestigio, pues esto le confiere la posibilidad de entrar en contacto con el mundo espiritual, y gestar en su vientre un nuevo ser, producto de la «reencarnación» de un espíritu.

Los periodos de abstinencia sexual se suceden a lo largo de la vida de los hombres y mujeres bijagós: así, las mujeres deben abstenerse de mantener relaciones sexuales durante los tres años que dura el amamantamiento y también cuando son elegidas para ostentar el cargo a perpetuidad de «okinka» o sacerdotisa (Pussetti, 1999). Los hombres deben mantener patrones de castidad cuando están realizando el «fanado» en la selva, época en la que deben evitar hablar con mujeres y comer la comida elaborada por ellas (en algunas islas, como Cañabaque este periodo puede prolongarse durante 7 u 8 años); y también cuando están bajo los efectos de «medicamentos» protectores contra agresiones externas, lo que les confiere la categoría de «hombres sagrados». Esto era muy habitual a principios del siglo xx, cuando mantenían una actividad belicosa muy frecuente.

6. El «fanado» es el término *creoule* con el que se designa a los «ritos de paso» que deben realizar tanto hombres como mujeres a lo largo de sus vidas, para poder acceder a los diferentes estatus de edad y madurez espiritual considerados por esta cultura.

Entre los bijagós no se conciben las identidades homosexuales entre su población. Sin embargo, en algunas prácticas ceremoniales femeninas se pueden generar situaciones homoeróticas rituales, derivadas del hecho de que las posesiones femeninas de espíritus de hombres muertos provoca que éstas se comporten como ese espíritu, sea ese espíritu durante varios meses, la madre del «difunto» pasa a ser su madre simbólica y las parejas o compañeras del «difunto» pasan a ser sus propias parejas. Esta mujer poseída «es» durante un periodo ese hombre y a través de ella, ese espíritu masculino va a realizar sus «ritos de iniciación» (Gómez, 2007). Es lo que Anna Bolin incluye en la categoría de «rituales de género cruzado», que consiste en la adopción del porte y gestualidad del otro género únicamente en contextos ritualizados concretos y no permanentes.

■ CONCLUSIÓN

El debate sobre la validez de ciertas categorías y postulados teóricos que se han considerado universales, se ha enriquecido a través del análisis de realidades contemporáneas ajenas a la sociedad europea occidental moderna. Tal ha sido la intención de este escrito.

Esta investigación ha pretendido retratar los sistema sexo/ género de la comunidad zapoteca de Juchitán y la comunidad bijagó del archipiélago de Guinea Bissau. Ambas realidades presentan una serie de atractivos y retos para las ciencias sociales debido a la singularidad de su sistema de género y la integración de la diversidad sexual en su seno, entre otros aspectos.

Para la antropóloga norteamericana Peggy Reeves Sanday (1981) las sociedades donde la mujer goza de poder y prestigio suelen caracterizarse por estar ubicadas en ricos entornos naturales, donde se sacraliza a la naturaleza, donde dominan los valores cooperativos, igualitarios y pacíficos, donde el papel de la madre es central en la sociedad, la mujer es autónoma económicamente y donde el parentesco es matrilineal. Esto es así en el pueblo zapoteca y bijagó. Ambos se ubican en exuberantes entornos naturales a los que respetan y veneran; su sistema económico se basa en la redistribución de recursos y en la propiedad colectiva de la tierra, lo que garantiza la igualdad social y la inexistencia de bolsas de pobreza. El prestigio se basa en el que «más da», no en el que «más tiene». Las mujeres poseen autonomía económica, pues ellas trabajan, incluso más que los hombres. Ella es el eje principal de las ceremonias, rituales y celebraciones religiosas y laicas, que se desarrollan en el ámbito público. Además, las madres son el núcleo de la estructura clánica familiar, siendo la maternidad muy estimada y venerada entre la población, por ello disfrutan de un alto prestigio y respeto social. Pero, como corresponde a una «sociedad de madres», a veces los hombres son tratados como niños a los que se les exige de múltiples responsabilidades y se les deja gozar de más tiempo destinado al ocio y al placer. En el imaginario zapoteca y bijagó dominante, tanto los hombres como las mujeres, valoran, respetan y admiran al mundo femenino.

En esta investigación se ha constatado que el sistema de sexo/género juchiteco y bijagó no está regido por una lógica de la identidad fundada en oposiciones binarias, ni por una lógica patriarcal y heteronormativa. Se caracteriza por una mayor igualdad en las relaciones entre las diversas identidades sexuales debido a varias razones: por un lado, la existencia de una fuerte cohesión comunitaria que prima las lógicas reproductivas y colectivas frente

a las lógicas individuales y particularistas. Por otro lado, porque las identidades sociales de los individuos están sobredeterminadas por la pertenencia a un grupo social especial (clan, linaje, vecindad...). También la preeminencia y autonomía del papel y de las responsabilidades de las mujeres en los ámbitos económicos y socioculturales ha favorecido la existencia de un sistema más igualitario que el que existe en las sociedades occidentales. Por último, la variable ideológica no justifica la «superioridad» masculina y heterosexual, frente a la «inferioridad» femenina y homoerótica.

Las futuras líneas de investigación deben dirigirse hacia la ampliación y búsqueda de nuevos caminos en la investigación científica, desde el cuestionamiento de los «apriorismos» occidentales. También deben intentar identificar las variables que han convertido a Juchitán y a las Islas Bijagós en lugares donde la igualdad de género y la aceptación de la diversidad sexual, están normalizados. Estas sociedades ponen al descubierto que tanto la definición de los géneros, como la oposición entre los sexos son construcciones sociales que cuestionan lo binario y desnaturalizan la norma heterosexual.

■ BIBLIOGRAFÍA

- BELTRÁN, E. *et al.* (2001): *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial.
- BENNHOLDT-THOMSEN, V. (1994): *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- BERNATZIK, H. A. (1944): *1967. En el reino de los Bidyogo*, Barcelona, Labor.
- BOSERUP, E. (1970): *Women's Role in Economic Development*, London, Allen and Unwin.
- BOURDIEU, P. (2000): *La dominación masculina*, Madrid, Anagrama.
- CAMPBELL, H. y S. GREEN (1999): «Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec», *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época IV, Num.9, México, Colima.
- CAMPBELL, H. *et al.* (1993): *Zapotec Struggles: Histories, Politics and Representation from Juchitán (Oaxaca)*, Washington and London, Smithsonian Institution Press.
- CHODOROW, N. (1984): *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa.
- COVARRUBIAS, M. (1946): *El Sur de México*, México, INI.
- GOFFMAN, E. (1974): *Frame Analysis*, Cambridge, Harvard University Press.
- DE LA VEGA, E. (2005): «Juchitán y las muxes: la bendición de ser gay», *Revista Zero*, Nº 72. Madrid.
- GÓMEZ, A. (2005): «Mujer e ideología cultural del sistema sexo/género en la comunidad "matrilarca" de Juchitán (México)», *Informe de Investigación Cátedra Caixanova de Estudios Feministas*, Vigo Universidad de Vigo (inédito).
- GÓMEZ, A. (2007): *Notas trabajo de campo en las islas Bijagó* (inédito).
- HARRIS, O. y K. YOUNG (comps): *Antropología y feminismo*, Madrid, Anagrama.
- HENRY, C. (1994): *Les îles où dansent les enfants défunts. Âge sexe et sexe et pouvoir chez les Bijago de Guinée-Bissau*, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'homme/CNRS Éditions, coll. Chemins de l'ethnologie.

- HERITIER, F. (2002): *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel Antropología.
- LÓPEZ, E. (2005): «*El rostro oculto de los pueblos precolombinos*», http://www.idahomophobia.org/article.php3?id_article=89.
- MATUS, M. (1978): «Conceptos sexuales entre los zapotecas de hoy», *La cultura en México*, Suplemento de Siempre, México DF, N° 859, agosto.
- MAUSS, M. (1971): «Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas», *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, R. M. (2002): *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*, Barcelona, Icaria.
- MIANO, M. (1993): *Viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, México, tesis de Maestría en Antropología Social ENAH.
- (2002): *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*, México, Plaza y Valdés, CONACULTA-INAH.
- MOORE, H. L. (1991): *Antropología y feminismo*, Valencia, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Valencia.
- NEWBOLD CHIÑA, B. (1992): *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal Cultural of México*, EEUU, California State University.Chico.
- NIETO, J. A. (2003): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa.
- ORTNER, S. (1979): «¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?» dentro de HARRIS, O. y K. YOUNG (comps): *Antropología y feminismo*, Madrid, Anagrama.
- PETERSON, A. (1990): *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*. Tr. Carlos Guerrero, INI – CNCA, México.
- POLANYI, K. (1989): *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta.
- PUSSETTI, C. (1998): «Uruté arebok: Le Piroghe d'Anime. Culto di Possessione Bijago della Guinea Bissau, Africa», *Revista Trimestrale dell' Instituto Italo di Gondar*, Milano, Ubu Libri. Italia.
- PUSSETTI, C. (1999): *Le piroghe d'anime. L'iniziazione dei defunti presso i ematernita simbolica tra i Bijago della Guinea Bissau*, Torino, Università degli Studi di Torino.
- REINA, L. (1997): «Etnicidad y género entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México, 1840-1890» dentro de REINA, L. (coord): *La reindianización de América, siglo XIX*, México DF, Siglo XXI.
- REEVES SANDAY, P. (1981): *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*, Barcelona, Editorial Mitre.
- RITZER, G. (2001): *Teoría sociológica clásica*, Madrid, McGraw Hill.
- SCANTAMBURLO, L. (1978): *The Ethnography of the Bijagós People of the Island of Bubaque (Guine-Bissau)* Masters of Arts, Detroit, Michigan, Wayne State, EEUU.
- STEPHEN, L. (1991): *Mujeres zapotecas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. México.

Películas

- COVARRUBIAS, M. (1940/1998): *El sur de México*, México.
- GOSLING, M. (2000): *Ramo de Fuego*, EEUU.
- ISLAS, A. (2005): *Muxes: auténticas intrépidas buscadoras de peligro*, México.

III. COMUNICACIONES

194

PUBLICIDAD E IDENTIDAD ANDRÓGINA

SUSANA DE ANDRÉS DEL CAMPO, RODRIGO GONZÁLEZ MARTÍN Y ROCÍO COLLADO ALONSO
Facultad de Ciencias Sociales, Jurídicas y de la Comunicación.
Universidad de Valladolid. Campus de Segovia

ESTA COMUNICACIÓN PRETENDE SER un inicial análisis del mitologema de la androginia y su transposición al ámbito de las ideas de los mensajes publicitarios. La recurrencia a determinados relatos míticos en buena parte de los discursos reproductivistas de la actual sociedad del consumo y del espectáculo, nos ponen en la tesitura de repensar cuestiones fundamentales como los orígenes, la validación comunitaria, las redes de pertenencia grupales, el acceso a los poderes, la felicidad a pesar del dolor y la muerte... Las crisis de todo tipo de identidades tanto individuales como colectivas, el vaciamiento de los valores y la deslegitimación de las instituciones nos llevan con urgencia a rebuscar en nuestra memoria impersonal, cuando no inconsciente y milenaria, unas ciertas claves para entender nuestra existencia contradictoria y con frecuencia convulsa y dramática. Algo que termina por proveer la ubicua publicidad. Curiosa contradicción la de una sociedad desmitificadora que crea incesantemente mitos comerciales, laica que vende creencias y pragmática que despacha ideales.

Con el estudio de los mitos y en especial de su compleja y rica herencia simbólica nos ha pasado como al protagonista de *El Proceso* de Kafka, primero lo ignoramos, después lo curioseamos para, al final, vernos dramáticamente implicados en él. No hace tanto tiempo que con relación a lo mítico hemos pasado de la indiferencia y censura criticista, heredada de la actitud ilustrada, a una auténtica invasión que subyace a todo discurso y conforma buena parte de los modelos narrativos de la cultura mediática actual, hasta el extremo de la moda, cuando no la banalidad.

Este trabajo pretende concretar en un inicial análisis del mitologema de la androginia cómo hemos recuperado el descubrimiento de nuevas vías de contacto con la compleja realidad que nos rodea y los insospechados condicionamientos de la mente para crear y enriquecer nuevos lenguajes de producción de significado, más allá de los meros hechos y las anécdotas.

Comprobamos que los mitos como lenguaje expresivo, signico y simbólico reaparecen a veces camuflados y otras explícitos en todos los paradigmas de explicación y de creación contemporáneos, de las artes a la economía política, de la tecnología al deporte, de la educación a la publicidad.

La necesidad de que las representaciones, más que las razones, orienten nuestras creencias y conductas tanto cotidianas como excelentes, tanto comerciales como íntimas, hace que la herencia simbólica de los mitos estructure y dé coherencia a la poética y al artificio retórico, por ejemplo, del lenguaje publicitario más allá de la inmediata funcionalidad comercial. De ahí el valor socio-antropológico y cultural de la comunicación publicitaria, como significativo escenario simbólico y mítico. De la sintagmática a la paradigmática el componente mítico en la publicidad es semánticamente potente y revelador. Así los elementos míticos de

los mensajes seculares y comerciales actuales, pueden ser más pobres y ambiguos que los arcaicos, pero siguen conservando la función impulsora y orientadora de las masas y de los consumidores y de crear la ilusión, por la persuasión y la seducción, de que nuestras vidas están integradas en tramas de sentidos precisos y pregnantes.

Así el desbordado y desorientado ciudadano-consumidor actual se siente literalmente «proyectado en el espacio mítico» (Cencillo, 1970) de los «poderosos», los «aristócratas», los «ilustres», los «inmortales»... al vestirse una determinada marca, al usar un determinado modelo de coche o asistir a un determinado acontecimiento sea político, deportivo o comercial.

Asumimos los estereotipos porque nos conducen a los prototipos valiosos y los arquetipos míticos y originales. Los mismos ritos de iniciación y las mismas pautas de identificación se reproducen en nuestra cultura mediática.

Es la necesidad de pasar del individuo a la colectividad, de la parte al todo, de la anécdota a la categoría. Los productos y las marcas conllevan y posibilitan criterios de categorización de los aspirantes a su posesión, alcanzando así todo su valor y su prestigio superando por tanto la banalidad y la insufrible mediocridad de lo cotidiano. La potente simbolización de los recursos retóricos del lenguaje publicitario fundamenta los distintos formatos creativos de la publicidad y las oportunas estrategias de segmentación de los públicos. Entendiendo por símbolo, como Ricoeur (1969): «las significaciones analógicas espontáneamente formadas», que muestran más que demuestran, «que antes que dar que pensar, dan que hablar», los símbolos son matrices de significación que condensan discursos infinitos. Y la publicidad lo explota con generosidad.

Necesitamos integrarnos en el todo, en lo uno, en lo absoluto, en lo perfecto, en lo original, en lo indeterminado... De ahí la enorme importancia que damos al mitologema androgínico en la comunicación publicitaria actual.

Es importante destacar la amplia tradición de lo andrógino presente en todas las culturas de Egipto y Grecia a China o la India y a México, Israel o Australia, como mito del nacimiento, de la fuerza y de la luz de la que emana toda vida (M. Eliade, 1969). Es la deidad primigenia, lo uno, lo indeterminado que todo lo genera. Es la aplicación simbólica del número dos con la que se produce una dualización integrada. De lo biológico a lo simbólico, de lo pansexual a lo heterosexual. Es la síntesis original de los valores separados, de los sexos contrapuestos. Es el hombre-mujer primigenio, una persona sin género, «el hombre en figura esférica» de Platón. Las mil caras, los mil nombres. La palabra original sin determinación genérica, lo neutro. La idea esencial de integración de todos los pares de opuestos. La «integración de los contrarios», la encarnación arquetípica de Géminis. La perfecta representación de la plenitud, de la belleza, de la felicidad, de la vida paradisíaca. La integración también como meta. ¿Cómo no se iba a interesar la publicidad por semejante simbología?

La androginia está presente en lo mineral y en lo vegetal, en la alquimia, en lo cósmico, en lo biológico, en lo religioso, en lo psicológico, en lo antropológico, en lo mental y lógico, en lo artístico... de ahí que simbólicamente se convierta en arquetipo universal.

Nuestra pregunta es ahora: ¿qué presencia tiene lo andrógino en la publicidad? Parecería una cuestión extraña e incluso exagerada. Pero se analiza la cuestión desde varias perspectivas posibles. Desde la iconografía de varias marcas (C. Klein, Moschino...) y la llamativa impronta de algunos creativos, fotógrafos, directores de arte, se hace una presentación fenomenológica de la androginia y la ginandría en el imaginario publicitario. Pero

desde la iconología no sólo descubrimos el arquetipo andrógino en la forma sino también en el significado y sus valores del lenguaje publicitario repleto de dualizaciones contenidas e integradas, así como de figuras retóricas que explotan las contradicciones, las metáforas y las paradojas., más allá de las formalistas y unidireccionales interpretaciones de la semiología estructuralista. Nos preguntamos cómo el mito de Géminis y en general de los gemelos está presente en la retórica publicitaria de una y mil maneras tan sugerentes como inesperadas.

¿Por qué los creativos, posiblemente de forma inconsciente o no, recurren a semejantes simbolizaciones prototípicas en la herencia mitológica universal para intentar transmitir un mensaje inicialmente comercial y positivo? ¿Por qué determinadas marcas segmentan a su público objetivo con el símbolo por excelencia de lo indeterminado, lo andrógino? ¿Por qué determinadas inversiones publicitarias se arriesgan a comunicar sus objetivos de marketing con una simbólica tan primigenia y radical? ¿Por qué la mitología de la seducción se ha impuesto a la lógica de demostración? ¿Qué lógica explicaría tales decisiones, qué significado encontraríamos en estas concreciones del imaginario colectivo actual? ¿Qué nuevas propuestas obtendríamos para reforzar el análisis de la publicidad y de otras formas de creación y comunicación en la sociedad del consumo y del espectáculo como modelo socio-antropológico y cultural? ¿También en la publicidad como en todos los ámbitos simbólicos hay una cara oculta, un nivel profundo, con un valor por determinar, más allá de los meros intereses y objetivos mercantiles y marketinianos manifiestos?

El mito vive y pervive en una sociedad que creía firmemente haberse deshecho de toda mitificación. Según Duch (2002: 37): «La verdadera superstición de la modernidad consiste en la quimera de creer que, finalmente, nos hemos liberado del mito». Más que nunca hoy necesitamos integrar y sintetizar la razón, el logos y la argumentación con la emoción, el mito y la seducción. También en la publicidad se cumple ejemplarmente el destino de la desorientada cultura moderna, reintroducir lo sagrado en lo profano (Eliade: 1967), lo numinoso en lo cotidiano (R. Otto, 2005). Así la publicidad es un médium y los creativos simples y afamados transmisores de ideas, valores y símbolos que les sobrepasan.

Pero la grandeza del mito corre pareja con su decadencia y su fácil degradación. Al final sólo quedan las formas, las apariencias. Convertimos los mitos en cuentos y, finalmente, éstos en simple moda, estilística pasajera. En esta posición ambigua se ha posicionado la publicidad, como apóstol y, a veces, mascarón de la modernidad, utilizando, recreando, ex-poliando y banalizando la racionalidad y la imaginación mítica.

La androginia, como proyecto más ético que estético, más emocional que comercial, más *mitopéutico* que *marketiniano*, plantea de forma profunda y sutil el grave problema de la identidad del hombre y de la mujer actual, radicaliza como nunca el problema de la identidad de género.

En sus éxitos y fracasos es un profundo replanteamiento del poder y sus ámbitos y escenarios de ejercicio en la fragmentada y, sin embargo, globalizada sociedad de comienzos del siglo XXI. Sólo de esta forma, explica De Diego (1992: 167): «la imagen del andrógino, símbolo de la rehabilitación del hombre, es también símbolo de la igualdad social y de la emancipación de la mujer».

Por consiguiente y parafraseando a Estrella de Diego (1992: 32): «la consigna es por tanto descubrir la máscara que a veces es de feminidad, a veces de masculinidad y otras de androginia [...]». Descubrimos la androginia revisando constante y críticamente nuestro yo, nuestra identidad fragmentada y con frecuencia desorientada. La interiorización de la androginia en la

revisión no tanto del otro, como del yo. Sabiendo que nuestra identidad se conforma de mil maneras, no sólo con la imagen ajena, también con la palabra otra. La androginia ya no sólo como transgresión de normas y subversión de roles sino también como regresión transgresora a nosotros mismos.

■ BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, R. (1980): *Mitologías*, Madrid-México, Siglo XXI.
- (2001): *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen*, Barcelona, Paidós Comunicación.
- BAUDRILLARD, J. (1980): *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila.
- (1984): *De la seducción*, Madrid, Cátedra Teorema.
- BEBORD, G. (2002, 2ª): *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos.
- BELL, D. (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- CARO, A. (1994): *La publicidad que vivimos*, Madrid, Eresma-Celeste.
- CENCILLO, L. (1970): *Mito, semántica y realidad*, Madrid, BAC.
- CIRLOT, J. E. (1988, 7ª): *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Nueva Colección, Labor.
- CUETO, J. (1982): *Mitologías de la Modernidad*, Barcelona, Salvat (AA).
- CHEVALIERT, J. y A. CHEERBRANT (1999): *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- DUCH, L. (2002, 2ª): *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la lomítica*, Barcelona, Herder.
- DURAND, G. (1993): *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos.
- DURKHEIM, E. (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- DORFLES, G. (1969): *Nuevos ritos, nuevos mitos*, Barcelona, Lumen.
- ELIADE, M. (1967): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama.
- (1968): *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama.
- (1969): *Mefistófeles y el Andrógino*, Madrid, Guadarrama.
- FREUD, S. (1981): *Introducción al narcisismo*, Madrid, Alianza.
- (1982 a): *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza.
- (1982 b): *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza.
- GADAMER, H. G. (1997): *Mito y razón*, Barcelona, Paidós.
- GONZÁLEZ REQUENA, J. y A. ORTIZ DE ZÁRATE (1995): *El spot publicitario. La metamorfosis del deseo*, Madrid, Cátedra.
- GRIMAL, P. (1966): *Mitologías I y II*, Barcelona, Planeta.
- GUBERN, R. (1987): *La mirada opulenta. Exploración de la iconosfera contemporánea*, Barcelona, Anagrama.
- (2004): *Patologías de la imagen*, Barcelona, Anagrama.
- HALBERTAL, M. y A. MARGALIT (2003): *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenar*, Barcelona, Gedisa.
- HARRIS, M. (1981): *Introducción a la Antropología general*, Madrid, Alianza (Universidad Textos).
- JUTGLAR, A. (1971): *Mitología del neocapitalismo*, Madrid, Seminarios y ediciones.
- LEÓN, J. L. (2001): *Mitoanálisis de la publicidad*, Barcelona, Ariel.
- LEVY-BRÜHL, L. (1954): *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Leviatán.
- LIPOVETSKY, P. (1997): *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama.
- NIETZSCHE, F. (1973): *El nacimiento de la tragedia griega*, Madrid, Alianza.

- OTTO, R. (2005): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- PIGNOTTI, L. (1974): *Nuevos signos*, Valencia, Fernando Torres.
- PÁNIKER, S. (1982): *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairos.
- REEVES, R. (1998): *La realidad en publicidad*, Barcelona, Delvico-Bates.
- RICOEUR, P. (1969): *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus.
- RUIZ COLLANTES, F. X. (2000): *Retórica creativa. Programas de ideación publicitaria*, València, Universitat de València (Aldea global).
- VERNANT, J. P. (1999): *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Círculo de Lectores.

LA LUCHA POR LA IGUALDAD DE LAS MUJERES DEL LIBERALISMO A LA SEGUNDA REPÚBLICA

NATIVIDAD ARAQUE HONTANGAS

*Profesora de Teoría e Historia de la Educación.
Universidad Complutense de Madrid*

■ LA DISCRIMINACIÓN DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL LIBERALISMO

DESDE 1810 HASTA 1834, todos los reglamentos prohibieron expresamente la presencia de las mujeres en las tribunas y galerías de las Cortes. Pese a ello, algunas mujeres, armadas con picas, salieron a las calles de Barcelona en 1823 en defensa de la libertad. Estas limitaciones están relacionadas con la fragilidad del pensamiento ilustrado español y la tibieza de los liberales, que negaron a las mujeres la educación obligatoria pese a los informes favorables emitidos por Jovellanos. Sin embargo, esto no fue óbice para que las *fourieristas* gaditanas reivindicasen una serie de mejoras relacionadas con la sociedad civil, en defensa de la igualdad entre los sexos y la necesidad de acabar con la explotación salarial de las trabajadoras, permitiendo su acceso a la educación, condenando la prostitución y el matrimonio sin amor. María Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis, junto a un amplio plantel de colaboradoras, publicaron diversos artículos en *El Pensil Gaditano* (1856) y después en *El Pensil de Iberia*, y finalmente, en *El Nuevo Pensil de Iberia* (1859). Este grupo de mujeres feministas defendieron la necesidad de armonizar la naturaleza y el espíritu, base del espiritualismo o espiritismo científico, mostrándose partidarias del progreso y la dignificación de la vida de las mujeres (Espigado Tocino, 1998: 171-175).

200

La escritora Gertrudis Gómez de Avellaneda dirigió una revista en Madrid, que estaba elaborada sólo por y para las mujeres, denominada *Álbum de Damas*, donde escribía sobre la revolución moral que emancipase a las mujeres, y la necesidad de que éstas protestasen contra sus opresores sobre la ignorancia y la opresión que les imponían.¹ Durante el bienio progresista, de 1854 a 1856, se efectuó la primera petición pública del voto para la mujer, recogida por el diario madrileño *La Unión Liberal* que describía sus peticionarias de la manera siguiente:²

cuatro solteronas, aficionadas a hablar de política y a alguna que otra poetisa, devorada por el demonio de la publicidad, dadas a defender los derechos de las señoras mujeres y su emancipación que reivindica, como primer punto, el sufragio universal comprensivo de todas las mujeres de probidad.

El texto solicitaba también la reforma del Código Civil en la parte que concedía la administración de los bienes de la mujer al marido.

1. *Álbum de Damas*, 5 y 12-10-1845.

2. *La Unión Liberal*, 15-9-1854.

La revolución y la Constitución de 1860 no supusieron ningún avance para la situación política y jurídica de las mujeres, puesto que sólo se aprobó un sufragio universal masculino. Sin embargo, los krausistas intentaron potenciar el papel social de la mujer, a través de la educación femenina. En este sentido, Fernando de Castro organizó las «conferencias dominicales para la mujer» con la intención de elevar su nivel cultural y favorecer su igualdad con los hombres. Otras iniciativas, fueron la creación del: Ateneo Artístico y Literario de Señoras y la Asociación para la Enseñanza de la Mujer, que daba cobertura organizativa a una Escuela de Institutrices, una Escuela de Comercio y otras de Correos y Telégrafos.

La Restauración no supuso ningún cambio significativo para mejorar la situación jurídica y política de las mujeres, aunque se llegó a solicitar el voto femenino en el Congreso de los Diputados, concretamente en 1877. Se trató de una enmienda al dictamen de la Comisión sobre el proyecto de ley electoral, y fue presentada por un grupo de siete diputados ultraconservadores, encabezados por el neocatólico Alejandro Pidal y Mon. La enmienda se limitaba al sufragio censitario a favor de un grupo reducido de mujeres, cabeza de familia y propietarias, pero tenía la importancia de que enlazaba con las propuestas de los diputados liberales seguidores de Stuart Mill en el Parlamento británico de aquella época.

El mensaje reivindicativo feminista comenzó a tomar cuerpo en 1882, con algunas mujeres, como Thérèse Coudray, directora de la revista *La Mujer*, que consiguió reunir a 37 mujeres dispuestas a fundar una sociedad de señoras sin distinción de categorías ni clases sociales y promover una comisión de obreras para defenderlas y formarlas. En 1883, dos grupos de mujeres cercanas a la masonería y al republicanismo federal, trataron de organizar congresos en Palma y Barcelona, con el objetivo de debatir la situación de la mujer en España.

Emilia Pardo Bazán (1851-1921), mediante su obra y, muy especialmente, a partir de 1889, se rebeló contra la discriminación de las mujeres aunque era optimista al pensar que, a pesar de que algunos hombres seguían siendo partidarios de la absoluta ignorancia de la mujeres, la mayoría prefería a las mujeres que sin acceder a la educación básica, tuviesen una mínima instrucción con una finalidad ornamental que las hiciese más presentables (Pardo Bazán, 1890). Otro escritor comprometido con el feminismo fue Adolfo Posada, que en 1889 publicó una obra titulada *Feminismo*, y que recogía una serie de artículos publicados por este autor en la revista *La España Moderna*, entre 1896 y 1898. En esta obra, se analizaban los cambios efectuados en Estados Unidos y Europa, comparándolos con la situación jurídica de la mujer española, no en referencia a las leyes o condición legal, que podría no ser la real, sino que estaba referida a la capacidad personal para realizar actos que implicaban el pleno uso de la razón.

Concepción Arenal promovió la incorporación de la mujer en los espacios públicos y en la vida social. De hecho, ella impulsó algunas asociaciones orientadas hacia la problemática femenina y de los niños, aunque prefirió que fueran mixtas, para que trabajasen en ellas tanto hombres como mujeres. Las primeras asociaciones de mujeres tomaron entidad al finalizar el siglo XIX, apoyadas en grupos librepensadores y en algunas logias masónicas, aunque no alcanzaron metas ni tuvieron demasiada solidez hasta años posteriores.

El Código Civil y el Código de Comercio fueron exponentes de toda una serie de desigualdades, mientras que en el Código Penal no existían las atenuantes. Las ligas por los derechos de las mujeres que se fueron formando en Europa en los años ochenta, mientras en España apenas existía una estructura similar. Sólo la Asociación para la Enseñanza de la

Mujer mantenía esos criterios. Los primeros pasos de estas ligas se orientaron a conseguir el ejercicio de los derechos civiles para las mujeres en espera de los políticos. Tal como los reformadores liberales fueron propiciando en España, se trataba de conservar todos los derechos en la mujer casada, la patria potestad de los hijos. La iniciación progresiva de la mujer en la vida cívica. La misma moral para ambos sexos. Abolición de la prostitución reglamentada por el Estado. El derecho de la mujer a desarrollar sus capacidades intelectuales por el estudio, sin más límites que los personales de inteligencia o voluntad. Libre acceso a todas las carreras en las que justificasen mediante examen las capacidades y aptitudes necesarias. Aplicación rigurosa sin distinción de sexo de: «A igual producto, igual salario».

Otras mujeres de relevancia en el movimiento feminista de finales del siglo XIX fueron Rosario de Acuña y Ángeles López de Ayala, ambas eran escritoras vinculadas al republicanism librepensador. La amistad de las dos mujeres quedó sellada por el pacto de (Fagoaga, 1996: 182):

vivir y morir fuera de todo dogmatismo religioso gastando nuestras energías en despertar, alrededor nuestro, en cuantos seres pusiera a nuestro lado el destino, las ideas racionales de justicia, bondad y belleza, desligadas de todas las religiones dogmáticas.

Rosario Acuña combatió contra la ignorancia y la superstición de la mujer, que habían impedido que ocupase el puesto que legalmente le correspondía. El discurso librepensador de Rosario Acuña enlazaba con el movimiento regenerador de la España de finales del siglo XIX, ligado a la filosofía positivista, con elementos krausistas, ilustrados, naturalistas y democráticos, en oposición al conservadurismo reinante, al catolicismo ortodoxo y a la cultura oficial. El movimiento librepensador catalán, formado en torno a la Sociedad Autónoma de Mujeres creada en 1889 por Ángeles López Ayala, miembro de la logia masónica *Constancia* fundadora del periódico republicano y anticlerical *El Progreso* en 1891, que en 1898 fundó la «Sociedad Progresiva Femenina», la más importante y de mayor trayectoria entre los núcleos del feminismo librepensador (1898-1920).

La escritora y periodista Carmen de Burgos (1867-1932), perteneciente a la generación del 98 fue un personaje relevante dentro del movimiento feminista. Esta mujer pronunció conferencias en tribunas tan prestigiosas como el Louvre, la Sorbona y otras universidades de Europa y América. También participó en política y promovió campañas a favor de los derechos de la mujer (el divorcio, el voto...), incluso fundó y presidió la Cruzada de Mujeres Españolas, y al frente del grupo salió a la calle el 31 de mayo de 1921, para entregar un manifiesto al Parlamento, a favor del voto de la mujer y de su igualdad de derechos. Era la primera vez en España que las mujeres pedían el voto en la calle. Al mismo tiempo, comenzó su denuncia contra el artículo 438 del Código Penal que libraba de responsabilidad al marido si maltrataba a su mujer por sorprenderla en adulterio.

La proclamación de la Segunda República el 14 de abril de 1931 propició que los partidos republicanos basasen su programa en los principios de libertad e igualdad ante la ley, democratización de la vida pública y eliminación del privilegio social. Los programas de los partidos obreros como el Partido Socialista Obrero Español y el Partido Comunista de España incluyeron el establecimiento de la igualdad de derechos entre ambos sexos. Las mujeres empezaban a destacar en varios campos de la vida cultural y profesional. En la política se iniciaron algunas abogadas como Clara Campoamor (1888-1972) y Victoria Kent

(1898-1987) que fueron las primeras licenciadas en derecho defensoras respectivamente ante el Tribunal Supremo y en un consejo de guerra. Otras abogadas eran la teresiana Carmen Cuesta, las socialistas Julia Álvarez Resano y Matilde Huici, ésta última especialista en temas de infancia, las republicanas Concha Peña y Justina Ruiz Malaxechevarría. María Ascensión Chirivella fue la primera mujer que ejerció la abogacía incorporada al Colegio de Valencia en 1922.

Los republicanos nombraron a Victoria Kent directora general de prisiones, la cual expuso su deseo de trabajar por España, la República y las mujeres, porque la mujer delinquía poco, pero sufría un castigo «mil veces más duro que el hombre». Victoria relataba que las cárceles de mujeres eran un espectáculo de horror, por lo que el arreglo de esas cárceles fue una de sus medidas más urgentes.³ Antes de que la República cumpliera un mes, el Gobierno promulgó el decreto del 8 de mayo, que modificó la ley electoral vigente de 1907 y declaró elegibles como diputadas a las Cortes constituyentes, por razones de imparcialidad y justicia, a las mujeres mayores de veintitrés años. Este decreto propició que, por primera vez en España, consiguiesen un escaño en el Congreso las republicanas Clara Campoamor y Victoria Kent y la socialista Margarita Nelken, las cuales pudieron defender sus ideas políticas directamente en la Cámara baja. Este hecho era impensable un siglo antes, cuando las mujeres tenían prohibida la entrada a las tribunas del público en el Congreso, y algunas interesadas en seguir los debates tuvieron que pasar disfrazadas de hombres.

Otros decretos también supusieron un avance para los derechos de las mujeres, como fue el caso del decreto-ley del 27 de abril de 1931, que reinstauró y modificó la antigua ley sobre los jurados populares en los tribunales de justicia del 20 de abril de 1888, derogada por la dictadura de Primo de Rivera. El mencionado decreto-ley concedió a las mujeres, a partir del siguiente 1 de septiembre, el derecho a ser miembros en los jurados penales pero sólo, cuando tratasen causas sobre crímenes pasionales, concretamente en los delitos de parricidio, asesinato, homicidio o lesiones en que el móvil pasional fuera el amor, los celos, la fidelidad o cualquier aspecto de las relaciones entre hombre y mujer. En estos casos, los jurados se compondrían de igual número de hombres y mujeres.

En el ámbito laboral, el Gobierno declaró vigente la legislación protectora del trabajo de la mujer. Desde 1900 había comenzado a promulgarse esta legislación de tipo diferencial, no igualitario, pero defendida desde instancias obreras y feministas, justificada por el interés de compensar las dificultades de la mujer en el trabajo debido a su debilidad física y psíquica, su maternidad y realización de tareas domésticas, además de que recibía salarios más bajos y no contaba con organizaciones sindicales que defendiesen sus intereses. El decreto de 24 de junio declaró vigente la normativa protectora y, en el mismo año, se promulgaron dos decretos para favorecer el mantenimiento en el empleo de las madres y de las mujeres casadas, que intentaron dar cumplimiento a las reivindicaciones de las organizaciones feministas como eran la Alianza Internacional para el Sufragio y la Acción Cívica y Política de las Mujeres, apoyada en España por la Asociación Nacional de Mujeres de España, que propugnaban el derecho de todas las mujeres al trabajo remunerado, con independencia del estado civil. El decreto del 26 de mayo de 1931 estableció, con carácter obligatorio, el seguro de maternidad, garantizando la asistencia sanitaria de las trabajadoras asalariadas.

3. *Estampa*, 25-4-1931.

El Gobierno se manifestó a favor del trabajo de la mujer casada, pero siguió manteniendo la dependencia de la mujer respecto al marido, de tal forma que ésta al contraer matrimonio necesitaba la autorización del marido para poder trabajar, según establecía el Código Civil de 1889 y el Código de Trabajo de 1926. La ley del contrato de trabajo del 21 de noviembre de 1931 siguió limitando a la mujer casada el disfrute de su propio trabajo. En el artículo 16 establecía que si el representante legal de una persona de capacidad limitada la autorizaba para realizar un trabajo, quedaba ésta implícitamente autorizada para ejercer los derechos y deberes derivados de su contrato y para su cesación. Sin embargo, la autorización podía ser condicionada, limitada o revocada por el representante legal. El artículo 51 de la ley de contrato de trabajo establecía la validez del pago hecho a la mujer casada de la remuneración de su trabajo siempre que no constara la oposición del marido.

El decreto del 29 de abril de 1931 concedió a las mujeres la posibilidad de opositar a notarías y registros de la propiedad. Otras leyes estipularon la creación de cuerpos femeninos en varios ministerios estatales: el Cuerpo de Auxiliares Femeninos de Correos nació a partir del decreto del 26 de mayo de 1931 y en la ley del 1 de julio de 1932 sus componentes figuran con el mismo sueldo que los funcionarios del Cuerpo de Auxiliares Masculinos; la Cuarta Sección del Cuerpo Auxiliar Subalterno del Ejército, que prestaría servicios en el Ministerio de la Guerra, creada por decreto del 26 de julio de 1931; la Sección Femenina Auxiliar del Cuerpo de Prisiones, por decreto del 23 de octubre de 1931; las Mecnógrafas del Ministerio de Marina, por ley del 29 de octubre de 1931; la conversión del personal auxiliar femenino del Cuerpo de Telégrafos en el Cuerpos de Escala de Telegrafistas Femeninos, mediante decreto del 31 de julio de 1931, cuyas empleadas fueron equiparadas a los oficiales telegrafistas masculinos, porque sus funciones laborales eran las mismas.

204

El decreto del 1 de junio de 1931 suprimió el Real Patronato para la Represión de la Trata de Blancas, creado a principios de siglo para reestructurar un nuevo organismo que fuera más operativo. En primer lugar, nombró una Comisión Provisional Central que debía estudiar y proponer disposiciones para reprimir la trata y amparar a las mujeres. La Comisión estaba compuesta, además de otras personalidades, por representantes femeninos como María Martínez Sierra y Matilde Huici, representantes de la clase liberal; Regina García y Victoria-Herrero como representantes de la clase obrera, y Clara Campoamor por la Asociación Universitaria Femenina.

El decreto del 11 de septiembre de 1931 creó el Patronato de Protección a la Mujer, cuyas atribuciones eran: adoptar medidas protectoras para las mujeres que se desenvolvesen en medios nocivos o peligrosos, investigar y denunciar hechos delictivos en relación con la trata de blancas y publicaciones pornográficas, vigilancia y tutela sobre menores que le encargasen autoridades o particulares, velar por los acuerdos ratificados por España. Las funciones fueron desempeñadas por un Consejo Superior compuesto por el ministro de Justicia, varios directores generales, el fiscal de la república y diez vocales, entre los que debía haber equilibrio entre los sexos. Las mujeres nombradas vocales fueron: Ascensión Madariaga Rojo y Victoria Kent. Finalmente, el Patronato de Protección a la Mujer fue disuelto por decreto el 25 de junio de 1935, pasando sus funciones al Consejo Superior de Protección a la Infancia.

La constitución de 1931 ha quedado en la memoria histórica como el documento más significativo de la República, en el cual se estableció la igualdad de derechos. En su artículo 25 se establecía que no podía ser fundamento de privilegio jurídico el sexo ni otros supuestos como la naturaleza, la filiación, la clase social, la riqueza, las ideas políticas ni las creencias

religiosas. En el artículo 36 se dispusieron los mismos derechos electorales para los ciudadanos y ciudadanas según determinasen las leyes. El artículo 53 establecía que podían ser elegibles para diputados los mayores de 23 años sin distinción de sexo ni de estado civil, que reuniesen las condiciones fijadas por la ley electoral, que se promulgó el 27 de junio de 1933. Sin embargo, la igualdad en la esfera política no se extendió a la presidencia de la república, puesto que el artículo 69 dispuso que sólo eran elegibles para ese cargo, los ciudadanos mayores de cuarenta años que gozasen plenamente de sus derechos civiles y políticos. El artículo 43 recogía que el matrimonio se fundamentaba en la igualdad de derechos de ambos sexos y podía disolverse por mutuo disenso o a petición de cualquiera de los cónyuges.

La ley de divorcio de 2 de marzo de 1932, una de las más avanzadas de la época, admitía la disolución del matrimonio por mutuo acuerdo. Tanto el marido como la mujer adquirirían la libre disposición y administración de sus propios bienes y de los que la liquidación de la sociedad conyugal les adjudicase. La parte inocente podía pedir el divorcio basándose en varias causas: adulterio, bigamia, abandono, malos tratos, enfermedad venérea, etc. No había distinción entre los cónyuges respecto a las pensiones alimenticias, lo cual presuponía que ambos podían tener independencia y recursos económicos.

La ley de asociaciones profesionales de patronos y obreros de 8 de abril de 1932, permitió a la mujer casada formar parte de las asociaciones obreras sin necesidad de licencia del marido. La reforma del Código Penal del 27 de octubre de 1932 suprimió el delito de adulterio en la mujer y de amancebamiento en el hombre, que anteriormente estaba sancionado con la misma pena, aunque la mujer era castigada por cometer adulterio en cualquier caso, mientras que el varón, para que fuera delito punible, debía cometerlo reiterada y notoriamente. También desaparecieron los artículos del código relativos al parricidio por honor que castigaba al varón a una pena de seis meses a seis años de destierro, mientras que la mujer era condenada a cadena perpetua en el mismo caso. La orden ministerial de 4 de octubre de 1933 estableció que las viudas no perderían la patria potestad sobre los hijos aunque contrajesen nuevas nupcias, fundamentándose en la ley de divorcio de 2 de marzo de 1932.

205

■ BIBLIOGRAFÍA

- ARENAL, C. (1869): *La mujer del porvenir*, Sevilla-Madrid, Eduardo Peire.
- AZANA, M. (1990): *Obras completas. Tomo IV. Memorias políticas y de guerra*, Madrid, Ediciones Giner.
- BARTIER, J. (1981): *Un siècle d'enseignement feminine*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles.
- BIZCARRONDO, M. (1984): «Los orígenes del feminismo socialista en España», en *La mujer en la historia de España. Siglos XVI-XIX*, Madrid, Universidad Autónoma.
- CAMPOAMOR, C. (1981): *El voto femenino y yo. Mi pecado mortal*, Barcelona, La Sal.
- CAPEL, R. M. (1982): *La educación y el trabajo de la mujer en España (1900-1931)*, Madrid, Ministerio de Trabajo.
- CLAVERO, B. (1987): «Cara oculta de la Constitución: sexo y trabajo», *Revista de las Cortes Generales*, 10, 11-25.
- COLMENAR ORZAES, C. (2006): *La revolución del 68 y la cultura femenina*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- DUHET, P. M. (1974): *Las mujeres y la revolución (1868-1974)*, Barcelona, Ed. Península.
- ESPIGADO TOCINO, G. (1998): «Precursoras de la prensa femenina en España: María Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis», dentro de VERA BALANZA, M.T. (ed.): *Mujer, cultura y comunicación. Entre la historia y la sociedad contemporánea*, Málaga, Ediciones Málaga Digital.
- FAGOAGA, C. (1996): «De la libertad a la igualdad: laicistas y sufragistas», dentro de SEGURA, C., G. NIELFA, G. y J.A FERRER BENIMELI (1986): *Maçonería i educació en Espanta*, Barcelona, Caixa de Pensions.
- GALLEGO, M. T. (1983): *Mujer, falange y franquismo*, Madrid, Taurus.
- GARRIDO, E. (dir.) (1997): *Historia de las mujeres en España*, Madrid, Ed. Síntesis.
- GÓMEZ-FERRER MORANT, G. (1995): «Las relaciones de género», *Ayer*, 17, 103-120.
- LACALZADA DE MATEO, M. J. (1998): «La intervención de la Masonería en los inicios de la ciudadanía femenina», *XII Jornadas de Investigación. Género y ciudadanía revisiones desde el ámbito privado*, Madrid, Instituto Universitario de la Mujer, Universidad Autónoma.
- MORANT, I. (dir.). (2006): *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra.
- PARDO BAZÁN, E. (1890). «La mujer española», *La España Moderna*. Año II, nº XIX, julio.
- RAMOS, D. (coord.) (1994): *Feminismo plural. Palabra y memoria de mujeres*, Málaga, Atenea.
- ROUSSEAU, J. J. (1976): *Emilio*, Madrid, UNAM, p. 329.

REVISTAS

- Album de Damas*, 5 y 12-10-1845.
- El Sol*, 21-11-1933.
- Estampa*, 25-4-1931.
- La Unión Liberal*, 15-9-1854.

EL DISCURSO RELIGIOSO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO FEMENINO Y DEL CUERPO MASCULINO

DRA. VIRGINIA ÁVILA GARCÍA

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México

LA IGLESIA CATÓLICA coincide con otros sistemas religiosos (Turner, 2005: 12) en definir a los cuerpos femenino y masculino como el espacio material ambivalente donde se purifica el alma y como el obstáculo de su salvación; es la materia que contiene lo espiritual y la energía donde se realiza la santidad, a la vez que el asiento del mal como «carne». En esta contradicción acerca del cuerpo humano la religión influye de manera determinante en la conformación de la identidad genérica de hombres y mujeres e involuntariamente pone, aún en la negación o invisibilidad de esta corporeidad, la centralidad de la importancia de nuestra materialidad. El discurso teológico cristiano explica a los seres humanos en su interrelación con la divinidad a partir de su materialización por obra de la voluntad divina que los creó como seres semejantes a sí mismo y complementarios entre ellos: Adán y Eva reflejan los modelos biológicos y genéricos que la cristiandad (Iturra, 2001: 25-50)¹ y la sociedad han construido.

La historia de los géneros humanos se sustenta en un mito que reprime a quien ejerce un poder no permitido: el de tomar decisiones. El mito muestra dos Evas: una Eva decidida antes de pecar y una Eva sometida por su atrevimiento a ser persona autónoma. En la recuperación de la primera se ocupan las luchadoras feministas.

La reproducción humana apreciada como un hecho carnal y material descubierto por Eva y Adán, requiere la participación de un cuerpo femenino y uno masculino; se le representa como la re-creación de la divinidad que se materializa en la continuidad de la especie humana. Este concepto de nupcialidad une lo divino y lo material y es el argumento para contrarrestar toda opinión o lucha que atente contra este principio. El caso del aborto como una prerrogativa femenina no tiene posibilidad alguna de aceptación, desde la perspectiva católica, porque estaría negando la permanencia de la divinidad al otorgar el don de la vida que se realiza en el seno materno fertilizado por el semen masculino. La materialidad humana pretende justificarse, en su necesidad de existir, con base en la nupcialidad que se aprecia en el discurso católico; la Santa Iglesia Católica es la esposa de Cristo, ambos forman un solo cuerpo. Este principio subyace en las relaciones entre hombres y mujeres. La mujer es la esposa del hombre.

1. Donde hace referencia a los textos como la Biblia, el Derecho canónico y el Catecismo católico como textos básicos donde la cultura europea ha abrevado en la conformación de lo femenino y masculino.

■ CUERPO FEMENINO, CUERPO MASCULINO

En la interpretación tradicionalista bíblica acerca de las mujeres, la Iglesia Católica ha visto en ellas a las pecadoras que inducen a los hombres al pecado carnal, simbolizado en la curiosidad por lo prohibido, donde destaca el descubrimiento del yo y del otro, por incitación de nuestra madre Eva. Como castigo por esta desobediencia en el mítico Paraíso, se presume que la humanidad se alejó de lo sagrado, razón por la cual se tiene que andar el camino de la redención, que está lleno de dolor, reflejado de manera primaria en el padecimiento de las mujeres en el parto. El hombre es visto por la Iglesia con mayor condescendencia desde su expulsión del paraíso y, ajeno al castigo del dolor femenino, paga su debilidad primigenia con el esfuerzo que le depara el trabajo y la responsabilidad de dirigir a su mujer y a su descendencia. El varón no fue directamente responsable de la falla del pecado original; por eso tiene la razón moral para dominar a la mujer, incluso en la posición sexual. Esta interpretación de la desobediencia femenina y su manipulación para que el otro, su compañero la siguiera presupone la visión sesgada del cristianismo, al insistir en la superficialidad femenina frente a la conformidad obediente y la pasividad masculina, ante la divinidad que les demandaba la sujeción acrítica de sus designios.

La ideología construida sobre la sexualidad humana está fuertemente influida por la Iglesia Católica² en los países donde predomina esta religión. También por su parte, las diversas denominaciones protestantes coinciden en esta visión sobre los seres humanos y en algunos casos profundiza en ella.

La postura cristiana en sus diversas modalidades trata de influir el modelo de relaciones sexuales y género que debe practicar la sociedad. La genitalidad humana, sublimada por la afectividad que sólo las personas sienten, ocupa el lugar central de su preocupación, procurando difundir la idea de la sexualidad como elemento perteneciente a la reproducción dentro del matrimonio. Siendo así, asume como la única forma admisible de relaciones sexuales la heterosexual y, omite otras formas de prácticas sexuales como la masturbación (Jordán, 2004: 34) y la homosexualidad porque no están orientadas hacia el fin señalado. Existe rechazo absoluto a la diversidad sexual.

La reflexión teológica argumenta que en la creación del ser humano Dios hizo diferentes sexualmente al hombre y a la mujer, por lo tanto, la sexualidad humana establece diferencias de origen entre los dos sexos. Este argumento rechaza toda interpretación que suponga algún cambio.

En el discurso religioso de las iglesias cristianas, el cuerpo está presente en las relaciones de género, mediante el discurso y las prácticas culturales, pero ausente como material de análisis. La definición³ de la corporeidad humana tiene una orientación de sustancia y no de materialidad. Esa sustancia de corporeidad se logra cuando el cuerpo se eleva a cuerpo-persona, porque la persona es una persona corpórea y, a su vez, el cuerpo humano es un cuerpo personal asumido como la manifestación de la persona y de lo divino, en cuanto que toda persona deviene de la procreación, un acto humano dado por la voluntad de Dios.

2. Vid. «Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo», México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2004.

3. En las iglesias cristianas, el cuerpo está presente en las relaciones de género, mediante el discurso y las prácticas culturales, pero ausente como material de análisis.

Todo discurso sobre la persona humana es un discurso sobre la corporeidad (Cafarra, 1991: 510 y ss.) porque «la sexualidad –o mejor dicho–: el cuerpo en cuanto sexualmente diversificado –es el lugar donde se descubre cada persona a sí misma y al otro. Y este sí mismo de la persona es justamente el don o regalo que ha de hacer al otro» (Cafarra, 1991: 522) con esta visión no se puede prescindir, ignorar o negar, la dimensión procreativa inherente al recíproco don personal de sí mismos (Cafarra, 1991: 526):

Es decir, es un acto de amor en el preciso sentido en que, por serlo, consiste en el don o regalo que Dios hace del ser de la criatura [...] En conclusión, también podemos decir que, mediante el cuerpo, la comunión interpersonal del varón con la mujer posee una primordial sacramentalidad en el orden de la creación. Ésta, gracias a su visibilidad, constituye el signo originario del Amor creativo de Dios.

Esa capacidad de verse uno al otro como personas que se pertenecen a sí mismas, proviene del pecado original donde el hombre, el varón, ya no se concibe como un don divino sino como alguien que se pertenece a sí mismo. Dicha concepción cambia su relación con Dios en un primer momento y después con la mujer. A partir de entonces la comunión entre hombre y mujer será mediante la posesión recíproca, en la medida en que cada uno admite ser poseído y se hace con deseo. Ese deseo en la mujer se acalla y se subordina al del hombre, como parte del castigo como pecadora original.

Al estar la mujer sujeta a lo que el marido quiera, prevalece la idea de que el hombre es activo y la mujer pasiva. Esta es una idea de sexualidad en la que el hombre tiene deseos y la mujer carece de ellos o los sublima. Más aún, para la Iglesia Católica, la verdadera fuerza conceptiva y reproductiva es el hombre porque es su semen, la semilla depositada en el vientre de la mujer, el origen de una nueva vida. Con esta visión la mujer es vista como receptáculo: como la que recibe el don de la vida, no la que lo da (Jordán, 2004: 16-17).

Dada la calidad que se le otorga a la mujer en este modelo de la sexualidad, la educación sexual estimula una maternidad prolífica, en la cual carece del derecho a elegir sobre su reproducción.⁴ La contracepción y el aborto, incluso terapéutico, se rechazan. La postura descrita es la que ha sostenido el Vaticano, en particular Juan Pablo II ratificada en su catequesis: «La concupiscencia del cuerpo deforma las relaciones hombre-mujer» del 26 de julio de 1986 citado en un documento a los obispos mexicanos:

el cuerpo es la expresión del espíritu y está llamando en el misterio mismo de la creación, a existir en la comunión de las personas «a imagen de Dios» e insiste que en esta perspectiva sponsal la mujer existe «por razón del hombre» (1co.11.9) de tal manera que, en vez de considerar que esto implique alienación expresa un aspecto fundamental de su semejanza con la Santísima Trinidad que refleja la comunión que entre ellos existe. En la unidad de los dos, son llamados a existir recíprocamente «el uno para el otro» [...] basándose en el principio del ser recíproco para el otro en la comunión interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, de lo «masculino» y de lo «femenino».⁵

4. La construcción del género centrado en el cuerpo femenino es la expresión de las relaciones de género donde el discurso masculino asienta su poder.

11. «Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo».

La concepción de la sexualidad en el hombre es distinta. El hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios. De cuya carne para evitar su soledad se creó la mujer, pecó inducido por ella y las relaciones se trastocaron, de tal manera que la Iglesia Católica ha interpretado con base en las Escrituras que la humanidad está trágicamente determinada en su relación hombre-mujer (Scott, 1999: 37-35) desde el pecado original, evento que transformó el plan inicial de Dios de igualdad, el respeto y el amor entre los sexos. Hay una culpabilidad expresa de la mujer a quien se le señala que por inducir al pecado, a partir de entonces, el hombre la dominará, ya que «hacia tu marido era tu apetencia y él te dominará» (Gen 3,16). De tal manera que al perderse la buena relación con Dios se acarrió la relación sexual desigual y, por ende la diferenciación de funciones. La mujer debe parir con dolor a sus hijos y la humanidad –concepto femenino– se tiene que redimir en su apego a las reglas cristianas y católicas para tener la capacidad de develar los designios divinos para otorgar el perdón a la humanidad cuando se redima.

Al concebirse la relación hombre-mujer en esta perspectiva divina, no caben ni la rivalidad, ni la competencia entre los sexos, sino que su camino de redención es relacionarse nupcialmente para abrir el camino de regreso al seno de Dios. En la diferencia de los sexos y la procreación se camina en tal sentido.

Esta postura católica se profundiza en aquellos grupos religiosos que pretenden santificarse aquí en la Tierra, y hacen de la palabra de Dios, una guía incuestionable para asegurar en los hechos cotidianos la salvación eterna. Cuando conocemos como ahondan esta concepción de los seres humanos centrados en la nupcialidad, nos explicamos sus posturas de rechazo a los métodos anticonceptivos y al divorcio, al apreciarlos como obstáculos severos para la santificación (Chavarría, 1991 y Lerma, 2003), así como su reiterada invitación a vivir con pureza el matrimonio.

210

■ CONSTRUYENDO EL GÉNERO FEMENINO

Con base en la diferencia sexual y el concepto de igualdad del hombre y la mujer como hijos de Dios que pueden perfeccionarse ante sus ojos, los cristianos y de manera particular, la Iglesia Católica se otorga el derecho de señalar la forma para conseguir la perfección y le determina a la mujer como el mejor camino, vivir en la órbita de su marido y su familia, y si tiene el don de saber privilegiar las prioridades de darse a los otros y puede tener la capacidad organizativa de desarrollarse personalmente, sin descuidar sus funciones sexuales y genéricas entonces puede tomar la doble tarea, tal como lo explica la directora de una revista femenina española (O'Shea, 2002: 136):

Lo esencial es dedicarse al trabajo del hogar con una inteligencia cultivada, con un corazón abierto y con una capacidad de organización y racionalización que le lleve a hacerlo perfectamente, pero con un mínimo de tiempo. Sólo así podrá dedicarse también a esas otras grandes empresas profesionales y sociales, a estar al día, a convivir, a dialogar, a tratar a sus hijos, a educarles mejor [y agrega más adelante] es en el sacrificio donde radica la verdadera felicidad.

En las líneas anteriores se leen los preceptos católicos y cristianos derivados de la función de madre y esposa que todo lo ofrece, incluso su propio desgaste para hacer

esfuerzos extraordinarios si pretende dedicarse a «esas otras grandes empresas profesionales y sociales»; esfuerzo que se traduce en frases como: la mujer para ser individuo, sólo tiene derecho a ser ella o desarrollarse profesionalmente con las migajas del tiempo libre que ella misma se proporcione.

En la tradición católica hay una alternativa para la *madresposa*⁶ que consiste en el trueque del sujeto receptor de esa entrega mujeril al sustituir la familia tradicional por una familia espiritual, integrada por un esposo divino y unas hijas adoptivas. Me explico, la mujer que se entrega a Dios ya como monja o como laica debe redimirse en su matrimonio con Cristo, mediante la formación de sus hijas adoptivas: jóvenes que recluta en su apostolado, sus alumnas o las mujeres casadas a quienes influye.

Definidas al nacer como mujeres la construcción de su femineidad está tamizada por las interpretaciones bíblicas que resaltan aquellos pasajes donde la mujer se aprecia subordinada. En el discurso masculino de los creadores de la Biblia y de sus subsecuentes intérpretes, los Padres de la Iglesia, los papas, los obispos y cada sacerdote en su homilía repiten una y otra vez la necesidad de mantener el orden prescrito: el hombre manda y la mujer ejecuta; la forma del discurso puede ser suavizado, pero el fondo es igual. El mensaje central de la obediencia es esencial para la propia supervivencia de la Iglesia ante sus fieles: «obedece y Dios será condescendiente contigo»

El discurso religioso que atemoriza con los castigos divinos se escucha en los ritos de la misa; de esta manera las madres y los padres repiten el discurso opresor en la educación cotidiana de sus hijos quienes deben conformarse como *evas* y *adanes* obedientes, eternamente determinados a pagar sus culpas por el tremendo pecado de tratar de ser ellos mismos.

En México este discurso religioso ha cobrado bríos en los últimos años y muchas voces dejan sentir la fuerza de su poder y destacan la Iglesia Católica y los grupos católicos más conservadores que se han movilizado para detener por todos los medios a su alcance, los avances en materia de despenalización de causales para el aborto, el derecho a la eutanasia y los nuevos problemas bioéticos. Sacerdotes, médicos, empresarios, amas de casa acomodadas se abrogan el derecho de conciencia de los ciudadanos y ciudadanas que han decidido tomar en sus manos el derecho de decidir sobre sus cuerpos. La Iglesia se repositiona con el debate y se ha vuelto actor social de primera línea, ha recuperado el terreno perdido desde la década de los treinta del siglo xx. El Estado laico está en peligro.

211

■ EL DERECHO A DECIDIR ENTRE TENER Y NO TENER CRÍAS

Los recientes careos y polémicas desatadas en México acerca de la despenalización del aborto en la capital del país evidenció una vez más el discurso religioso y el poder eclesiástico que movilizó a hombres y mujeres —especialmente de clases medias altas y altas— tratando de convencer al pueblo capitalino de la ciudad de México de que se debe continuar castigando penalmente a aquellas mujeres que decidan detener el crecimiento de un hijo no deseado. Se volvieron a escuchar las voces conservadoras para evitar que las mujeres tomen el control y la autonomía sobre sus cuerpos.

6. Concepto acuñado por Marcela Lagarde en su libro sobre los cautiverios de las mujeres, citado en la bibliografía.

Los hijos obedientes de la Iglesia Católica en México salieron a gritarle ¡asesinas! a las mujeres que se atrevan a hacer uso del derecho que la ley les otorgó el pasado 24 de abril para poder interrumpir su embarazo, si ésta es su decisión, siempre y cuando lo haga antes de las doce semanas del producto. Las voces de excomunión sonaron y la sociedad mexicana se replanteó, una vez más, la cuestión de la apropiación del cuerpo femenino y su capacidad de gestación.

En los discursos en pro y en contra predominaron las voces masculinas, las diversas organizaciones feministas se hicieron escuchar también. Sin embargo, quedó claro que lo femenino se comprende en el ser de su contrario, lo masculino. En la ley aprobada la lucha por la autonomía del cuerpo femenino ganó una batalla.

Como hecho inédito la Comisión Nacional de Derechos Humanos –CNDH– organismo autónomo, se erigió en paladín de la tradición católica y la Procuraduría General de la República, dependiente del Poder Ejecutivo impulsaron controversias de inconstitucionalidad frente a los avances democráticos de una ley que devuelve a las mujeres un derecho, todavía con limitaciones, para tomar las propias decisiones sobre su única propiedad material: su cuerpo. Las condiciones históricas cambian, pero las libertades femeninas se reprimen de manera continua.

Cuerpo femenino, cuerpo masculino entidades corpóreas siempre disputadas por los discursos del poder: la Iglesia, el Estado, la familia.

■ CONCLUSIONES

212

Mi enfoque feminista explica el mito cristiano de origen como la expresión de la autonomía y decisión de Eva de transgredir la norma divina; lo que estaría demostrando en la mujer una mayor capacidad intelectual para defender su independencia y la de su pareja. En todo caso el primer acto rebelde femenino, determinó el libre albedrío de la humanidad. La larga lucha por el derecho de las mujeres a conocer y disfrutar su propio cuerpo ha sido más difícil por las duras e inflexibles políticas de los sistemas religiosos.

En las últimas décadas en México las mujeres han dado la batalla política para recuperar su cuerpo enajenado por el poder; grupos de mujeres latinoamericanas en mayo de 2007, en la Ciudad de Oaxaca hicieron oír su voz para afirmar: «Nosotras comenzaremos el día decidiendo a dónde ir... gozaremos nuestra sexualidad y decidiremos con quien, cuándo y cómo tener o no tener crías... y cuando llegue el atardecer, iremos a las reuniones con otras mujeres, a la asamblea con las autoridades, investidas nosotras mismas de la soberanía que nos permite gobernar nuestros cuerpos, nuestros municipios, nuestra patria...».

■ BIBLIOGRAFÍA

- CAFARRA, C. (1991): «La sexualidad en el Antiguo y Nuevo Testamento desde la perspectiva ética» dentro de ARANDA G. et al.: *Teología del cuerpo y de la sexualidad*.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (2004): «Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo», México.
- CHAVARRÍA, MARCELA (1991): *Paternidad y trascendencia*, 2ª-ed., México, Mi-nos.
- JORDÁN, ENGRACIA A. (2004): *Cómo proporcionar educación sexual*, México, Mi-nos.
- ISAACS, D. (2003): *La familia, responsabilidad del hombre*, 2ª-reimp., de la 6ª-ed., México, Mi-nos.
- ITURRA REDONDO, R. (2001): «La construcción social de la masculinidad» dentro de VALCUENDE DEL RÍO J. M. y J. BLANCO LÓPEZ: *Hombres, la construcción cultural de las masculinidades*, Madrid, Talasa.
- LAGARDE, M. (1993): *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.
- LERMA J. H. (1992): *Paternidad: excelencia o fracaso*, 5ª-ed., México, Mi-nos.
- O'SHEA, C. (2002): «La mujer, ¿ha encontrado su identidad?» dentro de DE ARMAS, I. *Ser mujer en el Opus Dei. Tiempo de recordar*, Madrid, Foca.
- SCOTT, JOAN W. (1999): «El género: una categoría útil para el análisis histórico» dentro de NAVARRO M. y C. R. STIMPSON (comps.): *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- TURNER, BRYAN S. (2005): *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, traducción de Juan José Utrilla, 2ª. reimp. México, Fondo de Cultura Económica.

LA POLÍTICA DE LO PRIVADO: DE LA DENUNCIA ÉTICA A LA ESTÉTICA

SUSANA CARRO FERNÁNDEZ
Universidad de Oviedo

LA ILUSTRACIÓN CONFIGURA A LA RAZÓN como imparcial y universal, depurándola de cualquier pasión e inclinación. Esta dicotomía entre razón y deseo se traslada a la teoría política moderna a través de la distinción entre el ámbito público y privado: la imparcialidad de la razón moral quedará adscrita al ámbito público del Estado, mientras que el sentimiento es segregado al ámbito privado y configura su definición. Pero, como claramente iluminó el espíritu ilustrado, esta urdimbre intelectual no es responsabilidad de ningún demiurgo, sino de un hacedor de condición humana: su nombre, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). El filósofo ginebrino afirmará que las necesidades y deseos individuales nunca podrán conducirnos a una concepción normativa de las relaciones sociales; ahora bien, la vida humana tampoco puede ni debe prescindir de la emoción o del deseo. Cómo compaginar esta tendencia «natural» con su teoría política: la solución es sencilla pero perversa; hay que recluir lo emocional al ámbito de lo privado y nombrar a las mujeres fieles guardianas de los sentimientos. A través de esta identificación entre mujer, pasión y naturaleza, la modernidad construye la ideología de las esferas separadas.

Pero, afortunadamente, siempre habrá voces de mujeres atentas que impugnen los discursos de la opresión. En la época que nos emplaza, Mary Wollstonecraft será la encargada de dar la vuelta al argumento rousseauiano desvelando así sus contradicciones: Rousseau, afirmará Wollstonecraft, establece primero los deberes de cada sexo, para después, y sobre aquéllos, construir las inclinaciones naturales. Rosa Cobo resume con gran lucidez este argumento: «La mujer natural de Rousseau es, en realidad, la mujer social» (Cobo en Amorós, 1994: 25). A lo largo de páginas de una vehemencia y capacidad de penetración extraordinarias, Wollstonecraft demuestra ser mucho más firme y coherente que Rousseau al constatar que la socialización conduce los gustos y costumbres de las mujeres. Pero el triunfo de la misoginia romántica conduce a la estigmatización de la *Vindicación de los derechos de la mujer*. Frente al discurso de la equidad, la desigualdad vuelve a considerarse no sólo natural, sino esencial y constitutiva. Schopenhauer se expresaba así respecto a este tema: «Las mujeres son el *sexus sequior*, el sexo segundo desde todos los puntos de vista, hecho para que esté a un lado y en un segundo término» (Schopenhauer, 1961: 378).

El argumento del «sexo segundo» utilizado por Schopenhauer en 1851 será retomado por Simone de Beauvoir en 1949 para convertirlo, bajo la voz «segundo sexo», en arma arrojada contra la misoginia: «No se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir, 1987 II: 13); no hay naturaleza que se constituya como destino, sino sólo costumbres que, desde la infancia, moldean los roles de género y la jerarquía sexual. La sociedad no define a las mujeres por sí mismas, sino como lo *Otro* del varón, la alteridad frente a lo esencial y absoluto. Mientras el hombre tiene el privilegio del acceso al ámbito público y puede afirmarse a través de los proyectos que en él desarrolla, la mujer «está encerrada en la comunidad conyugal», el hogar

es el lugar donde su ser acontece, donde su vida cobra sentido y desde donde es definida. Desde esta perspectiva, el hogar adquiere un sentido cuasi ontológico: la mujer como «ser-en-su-casa» (Molina Petit, 1994: 135) frente al «ser-en-el-mundo» heideggeriano.

Tal es la *situación* que la sociedad patriarcal crea para las mujeres; una *situación* que impide el ejercicio pleno de su trascendencia en la vida pública y la relega a la inmanencia. *Situación* infligida, impuesta y, por tanto, dirá Beauvoir, de opresión. Alguien que vivió de cerca la experiencia de tal *situación* escribía en su diario: «Siento mi casa como una trampa» (Bourgeois en Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 1999: 42). Las declaraciones pertenecen a la artista francesa Louise Bourgeois (nacida en 1911), contemporánea de Beauvoir a quien la sociedad de su tiempo no le concede realizarse a través de un proyecto de vida que trascienda los límites del hogar. En busca de alguna estrategia para escapar de tal situación, Bourgeois escribe: «Ojalá pudiera hacer mi privacidad más pública y al hacerlo perderla» (Bourgeois en Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 1999: 47). Con este propósito en mente a mediados de la década de los cuarenta Bourgeois inicia la serie de las *Femme Maison*.

En las *Femme Maison* la casa es una metáfora de la existencia de la propia artista, el reflejo de una vida definida por el ámbito doméstico. En los cuatro dibujos que componen la serie, el cuerpo de la mujer brota a partir del edificio y, allí donde debería residir el intelecto, no hay más que estructura arquitectónica. Aunque no hay rostros que comuniquen emociones en el primer dibujo de la serie (figura 1, tinta sobre lienzo, 1946-47), sí hay un gesto: un pequeño brazo levantado. A juicio de ciertos críticos el brazo miniaturizado practicaba un saludo cordial, manifestando así la felicidad de quien acepta «la identificación «natural» entre mujer y hogar» (Chadwick, 1992: 303). Sin embargo, esta lectura no se corresponde con las declaraciones que posteriormente haría la propia autora: «Las pequeñas manos que surgen de la estructura están pidiendo ayuda a gritos: “¡Por favor, no me olvide. Venga a buscarme. Estoy herida!”» (Bourgeois en Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 1999: 42).

215

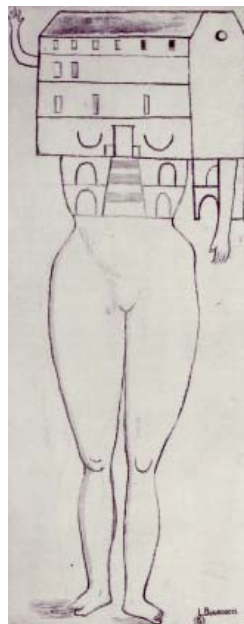


Fig. 1. *Femme Maison*. Tinta sobre lienzo, 1946-47

Pero la *Femme Maison* no sólo invoca ayuda, sino que representa también una solución: rompe, desde el interior, la frontera del ámbito privado. Bourgeois destruye lo privado al hacerlo público e inicia así una tendencia que será retomada por el polémico y comprometido arte feminista de los años setenta.

Cuando la mujer no dispone de lenguaje propio fuera del patriarcado, la imitación es la única forma de criticar sus valores, de exponer «por medio de repeticiones lo que debería permanecer escondido» (Irigaray, 1992: 12). Así es como Luce Irigaray remite a la estrategia estético-política iniciada por Bourgeois y generalizada en los setenta. Impronta que descubrimos en la serie de fotomontajes *Bringing the War Home: House Beautiful*, realizados por la artista neoyorquina Martha Rosler (nacida en 1945) entre 1967 y 1972. En uno de dichos fotomontajes (figura 2) contemplamos a una joven e impecable ama de casa que, equipada con los más sofisticados electrodomésticos, parece realizada en el ejercicio de «sus labores», una guerra personal contra el polvo y la suciedad. El fotomontaje representa, sin duda, la idealización predicada por la mística de la feminidad y denunciada por Betty Friedan: la «perfecta ama de casa» entregada a la tarea de convertir el hogar en un santuario de paz, tranquilidad y orden para el esposo.



Fig. 2. *Bringing the War Home: House Beautiful*. Serie de veinte fotomontajes, 1967-1972

Pero cuando la sociedad americana estaba convencida de que el sueño del hombre se había encarnado en este arquetipo de lo femenino, se produce una distorsión: la joven esposa, en su afán de limpieza, aparta una cortina y descubre, al otro lado de la ventana, dos soldados en una trinchera. En otro de los fotomontajes de *Bringing the War Home: House Beautiful* (figura 3), la vidriera del sofisticado salón se abre al campo de batalla, mientras que, en un tercer fotomontaje, las escaleras del lujoso apartamento son transitadas por una mujer vietnamita con un niño mutilado en brazos (figura 4).



Fig. 3. *Bringing the War Home: In Vietnam*.
Serie de cinco fotomontajes, 1967-1972

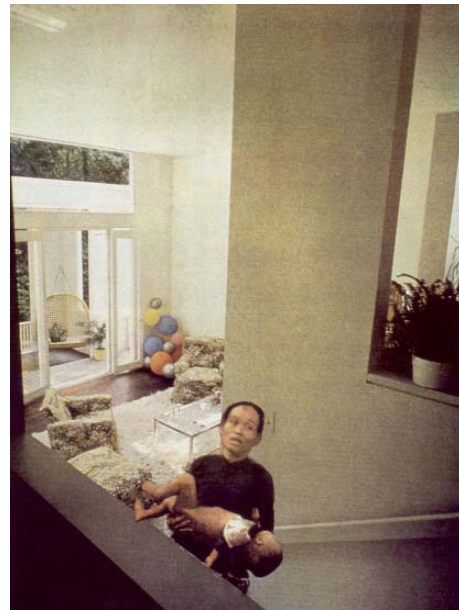


Fig. 4. *Traveling Garage Sale*

Aunque Rosler nos está hablando sobre el modo en que los medios de comunicación importan imágenes de muerte a los hogares norteamericanos, tampoco hemos de olvidar que en su obra subyace una crítica a la psicopatología de lo cotidiano (Eiblmayr en De Zegher, 1999: 158). Entonces, la noción de «la guerra exterior, la guerra en casa», podría leerse también como una crítica al hogar en tanto que espacio de alto potencial de violencia (tema que la autora retomará en *Semiotics of the Kitchen*). Es evidente que Rosler pretende exponer la distorsión de la realidad cotidiana: el hogar como plácida burbuja en medio de la violencia, el ama de casa que ha de sentirse realizada a través de una actividad que no le permite la afirmación singular, el ámbito doméstico como lugar de reclusión y la perfección de la mística de la femineidad... En definitiva, paradójica, error visual, contraste, desplazamiento repentino hacia una realidad desfigurada. Tal vez el hogar «ideal» quedó allí donde había nacido, en las mentes de los soldados durante la batalla.

Rosler volverá sobre la idea del hogar como metáfora de la existencia en *Monumental Garage Sale*, la primera instalación/performance de la artista, que fue realizada en la galería de arte de la UCSD (Universidad de California en San Diego) en 1973.¹ La *Monumental Garage Sale* se anunciaba en folletos y en revistas locales como un *garage sale* corriente, mientras que en la prensa local se presentaba como un evento artístico: estrategia utilizada para ampliar la audiencia, contrastar la reacción de diversos públicos y, sobre todo, explicitar la intención de analizar no sólo estética, sino políticamente, un fenómeno cotidiano.

Ayudada por los asistentes de la galería, Rosler distribuyó en el espacio los objetos en venta: libros, cuadros, fotografías familiares, cajas de comida de la asistencia social, juguetes, cartas personales, ropa usada, joyas... Durante el desarrollo del evento la artista paseó entre los objetos en venta interpretando el papel de la joven madre que subastaba sus propiedades. En una pizarra situada en la zona posterior de la instalación podía leerse:

1. En el año 1977 Rosler realiza una versión portátil de la *Monumental Garage Sale*. Ésta es celebrada en el *garage* de la galería La Mabelle, en San Francisco, bajo el nombre de *Traveling Garage Sale*.

«¿Qué pasaría si resultara que la *garage sale* es una metáfora de la mente?». Cuatro años después la artista responderá a esta pregunta: «La mujer que encontramos ante nosotros quedaría definida por la más pura domesticidad» (Rosler en De Zegher: 1999). Es decir, la *Monumental Garage Sale* nos habla sobre una mente cuya identidad queda confinada a los límites del hogar.



Fig. 5. *Bridal Staircase*

Si aún existieran dudas sobre el sentido de la *performance*, no tendríamos más que escuchar la grabación que acompaña a la puesta en escena. Una voz femenina pronuncia un monólogo interior para el que no espera respuesta y con el único objeto de hacerlo público. «¿Es un sacrilegio vender los zapatos de mi bebé?», se plantea la voz, que teme ser juzgada por la venta de los objetos que conforman su vida, que teme despojarse de aquello que la definía. Decía Beauvoir que el hogar y sus objetos «son la parte que a la mujer le ha sido adjudicada sobre la tierra, la expresión de su ser y su valor» (Beauvoir, 1987 II: 206). El monólogo interior de la *Garage Sale* desvela el dolor de quien sólo puede buscarse íntimamente en lo que tiene y para quien la venta de sus posesiones domésticas supone la pérdida de la identidad; el continente queda vacío, lo cual obliga a una incómoda reflexión: más allá de los límites de mi hogar, ¿soy algo?

Las sugerentes representaciones de Martha Rosler traen de la mano la nueva categorización de lo privado introducida por el feminismo radical. El ámbito privado pasa a entenderse como escenario donde el patriarcado ejerce, de modo explícito, su política sexual. Dicha expresión, *política sexual*, hace referencia al conjunto de estrategias destinadas a mantener el sistema patriarcal y dará título a la obra que Kate Millett publica en agosto de 1970. Desvelar las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad supuso toda una revolución en la teoría política feminista, revolución que se sintetizó bajo el eslogan «lo personal es político» y cuyo calado fue de tal magnitud que sus consecuencias resonaron incluso en el ámbito artístico.

Efectivamente, a partir de este momento el llamado *arte feminista* da un nuevo paso: expresa públicamente el mundo de vida doméstico para así desvelar una situación de opresión encubierta por la ideología patriarcal. El mejor exponente de esta simbiosis entre arte y feminismo es, sin duda, la *Womanhouse*. Surgida como proyecto dentro del programa educativo de arte feminista impartido por Judy Chicago y Miriam Schapiro en la Universidad de California en Valencia (Los Ángeles, –CalArts–), consistió en intervenir en una casa pendiente de derribo. Del 30 de enero al 28 de febrero de 1972, las alumnas del programa convirtieron cada habitación en un espacio artístico público con el que revelar y sancionar la realidad de la mujer en el hogar. *Bridal Staircase* (Kathy Huberland), *Nurturant Kitchen* (Hodgetts, Weltsch y Frazier), *Menstruation Bathroom* (Judy Chicago), *Linen Closet* (Sandy Orgel) o *Waiting* (Wilding) son algunos de los reveladores títulos de las instalaciones de la *Womanhouse*. Los ambientes atestados de imágenes y objetos no evocan una casa real, sino un simulacro, una interpretación hiperbólica y mordaz del hogar como espacio donde acontece el ser de la mujer.



Fig. 6. *Nurturant Kitchen*.
Instalación de Kathy Huberland, 1972



Fig. 7. *Menstruation Bathroom*.
Instalación de Judy Chicago, 1972



Fig. 8. *Linen Closet*.

Instalación de Sandy Orgel, 1972



Fig. 9. *Waiting*.

Performance de Faith Wilding, 1972

Pero la influencia del feminismo radical no se traduce sólo en la crítica teórica al ámbito de lo privado, sino en la conquista de los espacios públicos. Los grupos de autoconciencia en torno a los que se organizan las asociaciones radicales son los primeros espacios a disposición de las mujeres, experiencia que animará a la conquista de espacios mayores y más notorios. Es así como se multiplicarán las agrupaciones, asociaciones políticas, sociedades culturales, foros y congresos, a la par que se toman también las calles, el espacio público por excelencia. Las mujeres artistas constituyen una manifestación particularmente evidente de esta colonización de lo público: primero se multiplicarán sus asociaciones y los espacios destinados al arte hecho por mujeres, para después pasar a reivindicar como propios los lugares tradicionalmente asignados al arte masculino. Durante la Conferencia de Mujeres Artistas de la Costa Oeste celebrada en la Womanhouse en enero de 1972, Miriam Schapiro animó a las artistas a «salir de nuestros talleres-comedores, de nuestros estudios-mesa de cocina» para buscar su lugar en el mundo más amplio del arte (Wilding en Broude y Garrad, 1994: 35). La «habitación propia» reivindicada por Virginia Woolf permanece, medio siglo después, como premisa indispensable para la conquista de los espacios públicos.

La conquista del espacio llama también a la conquista del tiempo por antonomasia: la Historia. Las artistas, apoyadas por críticas, sociólogas e historiadoras rastrearán una genealogía de mujeres que constituyan el referente pasado para la acción emancipadora en el presente. *The Dinner Party*, instalación realizada por Judy Chicago y un amplio número de colaboradoras entre los años 1974-1979, es el caso paradigmático de las nuevas inquietudes. Con esta instalación Judy Chicago pretende recuperar a aquellas mujeres que «han sido dejadas fuera de la Historia» (Stein en Broude y Garrard, 1994: 227) y para ello las congrega en torno a un monumental banquete. La ceremonia se organiza en torno a un tablero equilátero de casi quince metros de lado. Alrededor de la mesa figuraban 39 asientos reservados a distintos personajes femeninos, tanto reales (Georgia O'Keeffe, la reina egipcia Hatshepsut, Cristine de Pisan o la emperatriz bizantina Teodora) como mitológicos (Ishtar,

Isis, Artemis, la Diosa Madre). En cada puesto de la mesa había una composición formada por manteles bordados, cálices, servilletas, paños y platos de cerámica en los que las invitadas eran encarnadas por una mariposa-vagina abstracta. El resto de las convocadas a esta ceremonia de la Historia estaban representadas en el piso de azulejos pulidos que Chicago denominó *The Heritage Floor* y donde aparecían inscritos en letras doradas un total de 999 nombres. No comparto la opinión de aquellos críticos que confieren a *The Dinner Party* un valor puramente anecdótico, pues considero que, al convertirse en eco de la lucha por un espacio público y un reconocimiento histórico, la instalación articula los mayores ataques contra el modernismo estético: el recelo hacia cualquier hegemonía de la forma, el compromiso con el contenido político, la plena aceptación de las artes consideradas «menores» (la artesanía, el vídeo, el arte escénico), la crítica del culto al genio, el uso de nuevos materiales o el desarrollo de los trabajos en colaboración.

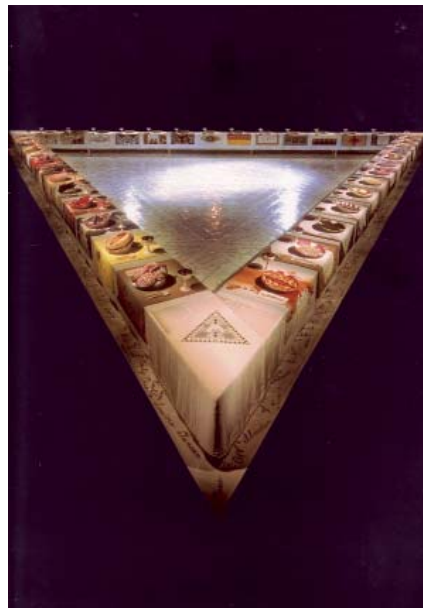


Fig. 10. *The Dinner Party*. Instalación dirigida por Judy Chicago y realizada en colaboración con otras artistas (1974-1979)

A lo largo de esta comunicación he intentado explicar cómo la crítica a la razón moderna, elaborada desde el feminismo de la igualdad, trasladó al ámbito del arte la denuncia de un mundo organizado en dos esferas separadas. La compleja dialéctica entre estética, formas de vida y estrategias de cambio social dio lugar al denominado *arte feminista*. Su carácter subversivo le condujo a denunciar la corrupción de la razón moderna, audacia que fue castigada con el desprecio y el olvido. La pretensión última de esta comunicación es, pues, dignificar el llamado *arte feminista*, cuyo desconocimiento supone ignorar uno de los eslabones clave en la configuración del arte en el pasado siglo xx y el presente xxi (Lippard, 1980: 362-363):

El arte feminista constituye un sistema de valores, una estrategia revolucionaria, una forma de vida que, como el dadaísmo o el surrealismo, ha continuado dominando todos los estilos y movimientos desde entonces.

■ BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, H. (1993): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- BEAUVOIR, S. de (1987): *El segundo sexo*, tomos I y II, Buenos Aires, Siglo XX.
- BROUDE, N y M. GARRARD, M. (1994): *The Power of feminist art*, New York, Harry N. Abrams, Inc. Publishers.
- CHADWICK, W. (1992): *Mujer, arte y sociedad*, Barcelona, Destino.
- DELEUZE, G. (1988): *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar.
- IRIGARAY, L. (1992): *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra.
- MOLINA PETIT, C. (1994): *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos.
- MUSEO NACIONAL CENTRO DE ARTE REINA SOFÍA (1999): *Louise Bourgeois: memoria y arquitectura*, Madrid, Aldeasa.
- ROUSSEAU, J. J. (1964): *Emilio o de la educación*, Madrid, EDAF.
- SCHOPENHAUER, A. (1961): *Eudemonología, parerga y paralipómena*, Madrid, Ibéricas.
- WOLLSTONECRAFT, M. (1994): *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra.
- ZEGHER, C. de (ed.) (1998): *Martha Rosler: posiciones en el mundo real*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, Actar.

PARTIR DE LA EXPERIENCIA COMO ELEMENTO TRANSFORMADOR*

ANDREA GARCÍA GONZÁLEZ Y ANA ISABEL SIMÓN ALEGRE
Becarias del Programa de Educación y Cultura del Instituto de la Mujer

AL ESTUDIAR ESPACIOS DE RELACIÓN en la educación, al desarrollar investigaciones, compartir los resultados o elaborar materiales destinados al conjunto del profesorado o a la realidad del aula, muchas veces el reflejo que proyectamos del objeto de estudio está muy alejado de la realidad cotidiana de las personas que lo viven, que son parte de esas relaciones. Decimos que es la elaboración de una teoría no desde la misma práctica educativa sino desde la abstracción alejada de lo palpable, de lo más cercano a lo real.

Así nos lo expresaban dos profesoras de primaria en las entrevistas que realizamos como paso previo a la preparación de un material de formación del profesorado sobre la igualdad efectiva entre mujeres y hombres.¹ Los artículos con los que se encuentran en la prensa, aquellos que pretenden hablar de su trabajo del día a día no se corresponden con lo que ellas perciben, y les provoca rechazo. Nosotras decidimos afrontar el proceso de creación de este material desde otro lugar, no nos bastaba con recurrir a técnicas, metodología e información relativas a la perspectiva de género, sentimos que era necesario entrar en la escuela a través de los sentires de quienes cada día se encuentran en ella, conocer a partir de su experiencia, del relato de su experiencia. Y desde la experiencia del encuentro con estas profesoras, con el profesorado que forma el grupo La Historia Verdadera,² encuentros con adolescentes, y otras personas que están en los espacios escolares, es como hemos elegido reflexionar sobre las identidades sexuales en el espacio educativo.

Sus experiencias nos remitían asimismo a las vivencias que nuestros cuerpos desarrollaron en el mundo educativo, distintas y semejantes a las que se dan actualmente. Las relaciones entre alumnas y alumnos, el encuentro con el profesorado, la pluralidad de culturas, la diferencia sexual, se presenta en nuestro recuerdo, y se nos viene al presente con la figura de las profesoras y profesores, desde un punto de vista que entonces no incorporábamos.

Cambiar los roles de género impuestos y el orden patriarcal en la escuela es difícil, pero comprobamos también que es posible, porque hay mucha más libertad disponible en las aulas de la que en una primera aproximación nos parece, y aún así no es mucho el profesorado

223

* Entrevista realizada el 22 de mayo de 2007 por Ana Isabel Simón y Andrea García a dos profesoras del Equipo de apoyo a la integración de dos colegios públicos de Madrid.

1. Grupo formado por profesoras y profesores que se reúnen de forma quincenal desde septiembre de 2005, donde se encuentran «mujeres y hombres que tenemos el deseo de hacer un cambio en los libros de texto, para que lo que enseñamos o aprendemos no se reduzca a una mera repetición de lo ya dado (reconociendo además que la mayor parte carece de interés para la vida)», como escribe Milagros Montoya en el artículo «Una experiencia de historia verdadera con las dignas en El Salvador».
2. Reflexión desarrollada en el encuentro con el grupo La Historia Verdadera realizado el 6 de junio de 2007.

que la valora y la ejercita, porque poner en juego la libertad es ponerse en juego a una o uno mismo, supone una reflexión previa sobre lo que cada cual llevamos dentro y lo que queremos proyectar y cómo lo hacemos. Se trata de nuevo de partir de la experiencia, de lo vivido, de los cuestionamientos desde el cuerpo, que también es mente, de ser hombre o mujer en esta sociedad. Es con esa reflexión cuando la presencia de una mujer o un hombre en el aula rompe, con su existencia misma, los estereotipos patriarcales. Se abre paso a una educación en primera persona, donde la educación no es un mero cumplimiento de normas, de programas, un pasar hojas del libro de texto, una evaluación numérica, sino el establecimiento de unas relaciones singulares con cada alumna y alumno.

Una educación que da lugar a la escucha de cada persona, de su palabra, de sus gestos y de cómo se muestra, la atención a la experiencia de ser chica o chico, de cómo este hecho interviene en sus relaciones, en su vivir el mundo. Esa escucha significa poner el amor en el centro de cada relación y considerar el amor como método educativo (Mañeru, 1999: 157-170). Esto supone hablar en primera persona, por parte del profesorado y del alumnado, de las figuras únicas que establecen una comunicación con la que se abren a conocer, conocerse y reconocer al otro o a la otra. Este método se remite en la pedagogía de la diferencia sexual a la primera experiencia de aprendizaje, la que se establece con la madre, un aprendizaje que no es normativo, sino que se realiza a partir del amor, de la relación. Empieza desde que nacemos y continúa en el hogar, donde la convivencia no está marcada por reglamentos, sino por el respeto mutuo, la comprensión, la resolución de conflictos como forma de avanzar en el entendimiento, la escucha y el reconocimiento de autoridad.

En cada etapa de la vida, una chica o un chico va percibiendo el mundo de manera diferente. En primaria, sus comportamientos ya son visiblemente diferenciados. En el espacio del recreo, los chicos ocupan la mayor parte del espacio con juegos en los que se miden y compiten físicamente, las chicas buscan su espacio para el diálogo; lo masculino como centro y protagonista y la relación a través de la actuación corporal empieza a tomar su sitio. En las aulas, las chicas se van educando en la responsabilidad y en el cuidado; muchas veces el propio profesorado las elige como mediadoras ante conflictos masculinos, asumen que tienen que ser buenas y preocuparse por el otro. La comunicación va tomando lugar en ellas y según crecen no tienen problema en tomar la palabra en primera persona, mientras los chicos hablan menos de sí mismos, sí intervienen y protagonizan lo público, pero sin exteriorizar su interior, sin la expresión de interrogaciones y necesidades.

En esos comportamientos se reproduce el orden masculino, el mismo que encontramos en cada lección que el alumnado pacientemente recibe (*pacientemente* incluso cuando somos conscientes de la conflictividad en las aulas, *pacientemente* cuando las clases se llegan a transformar en la obligación de permanecer en los pupitres más que en el disfrute por la transmisión de saberes). Los libros de texto responden al orden patriarcal, a la desigualdad y jerarquía entre sexos, en su lenguaje, en su contenido, en el imaginario que proyectan. En la infancia, los libros del primer ciclo de primaria, con ilustraciones y narraciones, sitúan el protagonismo en los chicos, y reproducen los roles masculino y femenino. Los cuentos están llenos de estereotipos tradicionales, comportamientos rígidos para cada sexo, difuminando las potencialidades de chicas y chicos.

Hay profesoras que buscan otras lecturas, y que cuestionan en clase la presencia masculina y femenina, que promueven la reflexión y el encuentro con otros referentes. «En mi caso, el masculino neutro universal no existe dentro del aula», nos comenta Manuel,

profesor de secundaria de Historia. Desplaza la masculinidad del centro del ordenamiento social con su presencia, su manera de ser hombre no cuadra en muchas ocasiones con el estereotipo patriarcal, y lo muestra de forma clara mediante el lenguaje. En su clase, habla siempre en femenino y masculino, lo que provoca un acercamiento diferente al libro de texto, donde el alumnado evidencia que las mujeres pocas veces aparecen, y tratan en conjunto de buscar su presencia en las estructuras sociales de cualquier civilización y reflexionar por qué no aparecen.

Otras profesoras, como Milagros, han intentado evitar en todos sus años de enseñanza la concepción de la historia como retrato de violencia:³

Yo hace muchos años que elegí enseñar historia sin tener que recurrir a las guerras: he buscado primero la comida que está en la base de todas las civilizaciones, después las migraciones que tradicionalmente se llaman invasiones, conquistas, destrucción de imperios, etc. y para épocas concretas como la moderna y contemporánea he elegido los inventos *con ojos de mujer*, es decir, viendo no lo que ha destruido vidas y pueblos sino lo que ha mejorado la vida. Para mí ha sido un placer hacer estas propuestas y servirme de ellas para enseñar porque también he visto la felicidad de ellos y ellas.

En la Ley Orgánica para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres, aprobada el 22 de marzo de 2007, se contempla la «eliminación y rechazo de los comportamientos y contenidos sexistas y estereotipos que supongan discriminación entre mujeres y hombres, con especial consideración a ello en los libros de texto y materiales educativos». Y «el establecimiento de medidas educativas destinadas al reconocimiento y enseñanza del papel de las mujeres en la historia».

225

La consecución de estas actuaciones corre el riesgo de que la incorporación del saber y la experiencia de las mujeres se quede en *un tema*, una lección más del programa, y no en una transformación de la enseñanza y del conocimiento.

Otra posibilidad de desarrollo de la ley puede ser que en los libros de texto se incluya a las mujeres *destacadas*: reinas, científicas descubridoras, políticas que han podido imponer sus argumentos. Referentes que no transforman la mirada. El orden patriarcal no sólo se sostiene sobre la ocultación de las mujeres, sino que construye una organización social en donde lo positivo es lo productivo en términos de acumulación de dinero y de poder, es la eficacia en la rapidez para conseguir esa productividad usando la violencia y la fuerza, la obtención de resultados se valora de forma unidimensional sin tener en cuenta las consecuencias en el entorno, la imposición de unas personas sobre otras se considera deseable porque aumenta la competitividad; la victoria, el sobresalir y el sobresaliente se convierten en la meta. ¿Quién destaca y por qué? ¿En qué contexto y con qué apoyos? ¿Quién sostiene con sus cuidados esa capacidad de hacer o de producir conocimientos?

El actual currículo escolar no nos muestra otra forma de vivir el mundo. Cuando las mujeres aparecen o bien lo hacen por haber alcanzado la igualdad en éxitos, en méritos, en reconocimiento en los valores masculinos, o bien por la parte de la historia que se relaciona con las injusticias y discriminaciones sufridas, presentando a la mujer reducida a carencias

3. En el documento aportado por Milagros Montoya para el encuentro con el grupo La Historia Verdadera del 6 de junio de 2007.

que tenía y ha logrado colmar o que todavía tiene que solucionar. No hay en los libros de texto una valoración de las aportaciones no distinguidas, ni de mujeres que han existido libres en todos los tiempos históricos, mujeres que han puesto en juego posibilidades diversas de ser y hacer (Hernández, 2006).

Pero sí que nos las muestran algunas profesoras y profesores que desplazan en su día a día lo que estaba valorado desde presupuestos patriarcales, heteronormativos y basados en la injusticia y la opresión. Desplazan esas formas de estar en el mundo que no pueden existir en cuerpos libres, cuerpos que interpretan libremente su diferencia sexual femenina o masculina, desarrollan identidades sexuales llenas de posibilidades, a partir de la escucha interior y exterior, del partir de la experiencia de una misma y de la otra persona.

■ BIBLIOGRAFÍA

HERNÁNDEZ MORALES, G., C. JARAMILLO GUIJARRO y M. J. CERVIÑO SAAVEDRA (2006): *Tomar en serio a las niñas*, Madrid, Instituto de la Mujer, Serie Cuadernos de Educación no sexistas núm. 17.

MAÑERU MÉNDEZ, A. (1999): «Nombrar en femenino y en masculino» dentro de LOMAS, C. (comp.) (1999): *¿Iguales o diferentes? Género, diferencia sexual, lenguaje y educación*, Barcelona, Paidós.

MATEOS GIL, A. e I. SASIASIN VILLANUEVA (2006): *Contar cuentos cuenta*.

MONTOYA, M. M. (2006): «Una experiencia de Historia Verdadera con Las Dignas en El Salvador», ponencia Entredós.

LA POLÍTICA SEXUAL EN LA LITERATURA DE QUIM MONZÓ. UNA ANÀLISI EXEMPLIFICADORA D'ALGUNS CONTES D'EL PERQUÈ DE TOT PLEGAT

ADA GARCIA RIBERA

■ INTRODUCCIÓ

El present treball pretén ser un exercici de constatació de com la literatura, en tant que una especificitat del llenguatge, no pot deslligar-se dels processos de significació que Saussure explicitava en el *Curso de lingüística general* (1916); així com una denúncia, des d'una perspectiva de gènere, de com el sistema de comunicació literària ha estat un procés constant de significació que ha contribuït a naturalitzar el llenguatge, i amb aquest, una manera d'explicar el món, que ha legitimat una concepció de la dona *intrínsecament* lligada a la idea de castració respecte a l'home i de submissió a ell.

El fet de centrar-nos en la literatura de Quim Monzó respon a les característiques de la seua pràctica literària. Monzó articula sovint el seu discurs a partir de jocs metalingüístics que li proporcionen la base sobre la qual ordinar les seues històries. Els seus relats demanen una lectura activa per poder copsar-ne tota la potencialitat: demana un lector que s'adone del joc discursiu que se li proposa, que siga capaç de resemantitzar el text i ampliar-ne les possibilitats interpretatives. La literatura de Monzó posa de relleu l'artificiositat del llenguatge i, d'aquesta manera, interpel·la el lector i qüestiona el seu univers. L'escriptor configura un lector model crític perquè la seua obra proposa un projecte crític en els termes que exposa Giulia Colaizzi (2007: 58):

Un proyecto crítico, por lo tanto, debería proponer no tanto la lucha *contra* la manipulación de cada enunciado, cada producto cultural, cada imagen, sino la proliferación de los centros de manipulación: no la búsqueda de la verdad absoluta, sino el análisis de los modos de fabricación de la verdad, de la *apariencia* de verdad de cada imagen o enunciado, el análisis de los mecanismos de inclusión/exclusión del discurso, de los juegos de poder que dan a un enunciado esa apariencia de verdad. De lo que se trata, finalmente, es de un proyecto de politización de esa apariencia, de cada imagen o enunciado.

De tota la producció de Quim Monzó hem triat per fer aquesta anàlisi tres relats d'un dels seus reculls de contes, *El perquè de tot plegat* (1993), concretament els que ocupen els llocs 3r, 8é i 23é del volum. La tria del llibre que ens ocupa està motivada perquè des del mateix títol l'autor apunta en la línia de problematització del discurs que acabem de comentar. L'interrogant que obre el títol ens planteja una pregunta que podria considerar-se de caire metafísic. *El perquè de tot plegat* ho abasta tot, no deixa cap parcel·la del món per interrogar, és la gran incògnita. Aquesta és l'expectativa de lectura que sembla proposar-nos: un possible interrogant sobre el món, una possible recerca de la veritat absoluta. Per contra, un lector avesat a l'univers monzonià, sabrà que aquesta incertesa que s'insinua com a fil conductor dels relats no és més que un recurs paratextual a favor d'aquest *projecte de politització* del discurs, i per tant, a favor de qüestionar l'aparença de qualsevol veritat.

227

■ ANÀLISI DELS CONTES

Conte 3r. *Vida matrimonial*

Comencem amb un títol que es refereix a la relació de parella considerada paradigma de la felicitat i sobretot de la realització personal de la dona: el matrimoni. La universalització de l'anècdota es marca començant per la pràctica absència de caracterització física i psicològica dels personatges. Significativament, tenen un nom impronunciable que sostreu qualsevol tret intrínsec a l'onomàstica, que juga amb els significants buscant la indicibilitat de la paraula, posant en pràctica els postulats postmoderns de la comunicació com a pèrdua de sentit. El Zgdt i la Bst estan casats des de fa vuit anys. El primer paràgraf els emmarca físicament i temporalment. Tenen una nit d'hotel per davant sense possibilitat de realitzar cap afer fins l'endemà. La *vida matrimonial* del títol ens porta inconscientment a l'habitació i al llit de matrimoni de la parella, però no ho fa així el narrador, qui s'assegura de desmuntar aquesta idea des d'un principi (Monzó, 1993: 21):

Els donen una habitació amb dos llits individuals, dues tauletes de nit, [...]

En el segon paràgraf, el sexe fa acte de presència. Ara bé, no per iniciativa del nostre matrimoni, sinó pel que s'evidencia de l'habitació del costat a través de la paret. L'escena present i la latent es contraposen: «cardada», «conversa en veu baixa i rialles soterrades» (1993: 21-22) a l'habitació dels veïns; masturbació, «silenci breu, llarguíssim» (1993: 22), plors i xiscles a la dels nostres protagonistes. La mirada, el somriure i els comentaris de broma que precedeixen les bones nits i el fosc agafen tints fantasmagòrics en resemantitzar-los. Aquests gestos de comunicació, perfiladors d'una escena de compenetració, esdevenen una màscara buida que disfressa una relació d'incomunicació i tristesa que es precipita sense treva (1993: 23):

El Zgdt sent una tristesa immensa, pensa que la vida és grotesca i injusta, i esclata a plorar. Plora contra el coixí, enfonsant-hi la cara tant com pot. Les llàgrimes són abundants i calentes.

Monzó juga amb el lector des del títol. Amb dues paraules insinua un marc basat en un tòpic que el lector reconeix sense més explicitació. La ment del lector munta la vida matrimonial des de la concepció ideal del matrimoni que ha consolidat la ideologia burgesa, amb la qual cosa l'autor s'estalvia aquesta part, i es permet passar directament a la demolició de la suposada felicitat que el matrimoni procura.

El tema és la vida matrimonial, però no amb tota l'amplitud que el terme així enunciat pot tenir, sinó focalitzat en l'aspecte d'incomunicació i de tristesa que hem exposat.

La ironia que traspuja el conte no està en la relació del títol amb el text. El text, efectivament, parla de la vida matrimonial. El que realment resulta irònic és la visió del matrimoni que Monzó ens presenta: una relació que mantenen els personatges malgrat hipotecar la seua felicitat. Per què no considerar *Vida matrimonial* una metàfora de la incomunicació i la incertesa? De fet, el que sabem pels pensaments dels personatges supera en molt el que el narrador ens conta que es diuen (1993: 21-23):

[...] fan algun comentari en broma, es desitgen bona nit i tanquen el llum.

Deu minuts després d'haver acabat, la Bst li pregunta si dorm. El Zgdt li diu que encara no.

[...], el Zgdt li diu que no en té ganes.

[...] li confessa que fa uns minuts s'ha masturbat perquè pensava que ella no tindria ganes de carregar. La Bst no diu res.

En la ment, però, les coses no són tan clares. Des del moment que s'apaga el llum, els pensaments del Zgdt es manifesten amb l'ús del condicional i d'expressions que marquen la incertesa que sent el protagonista (1993: 21 i 22):

Potser ella s'ha posat tan calenta com ell.

Podria acostar-s'hi, [...]

Molt probablement, la Bst s'hi apuntaria de seguida.

¿I si li enretira la mà [...]?

Fa anys no hauria dubtat. Hauria sabut [...]

Tanta incertesa queda resumida en l'últim pensament abans de la masturbació (1993: 21):

Però ara, amb tants anys de teranyines al damunt, res no és clar.

229

La solució passa per la incomunicació i la soledat, i per si no és poc, damunt es dissimula i s'evita qualsevol soroll delatador. També la Bst, després del fracàs del seu intent, emet uns «sorolls dissimulats» (1993: 23) pels quals Zgdt sap que està masturbant-se. El final del conte fixa cruelment la impossibilitat de comunicació entre ambdós. Ni el llenguatge, ni el cos, ni tan sols l'expressió bàsica i primitiva del xiscl final aconsegueixen que es reconeguen. Mentre ell xiscla de tristor i d'incomprensió, ella «es mossega» (p. 23) un xiscl de plaer.

El que queda clar és que podem parlar del marc d'expectatives que Monzó trenca amb *Vida matrimonial*, de la ironia que suposa la constatació que l'ideal de felicitat burgesa pot ser un pou d'insatisfaccions, de la incomunicació a què pot abocar la rutina del matrimoni, i de la por i la incertesa de qui s'adona de la farsa (1993: 23):

El Zgdt sent una tristesa immensa, pensa que la vida és grotesca i injusta, i esclata a plorar.

El conte funciona perquè amb un bon ús del recursos paratextuals (un bon títol), l'escriptor ha sorprès el lector, ha jugat amb tota la significació que la llengua i la literatura han atorgat al significant «vida matrimonial», i que inconscientment formen part del lector, per posar de manifest que els significants no es refereixen a la realitat, sinó a significats fruits d'una socialització i d'un artifici. La desnaturalització d'aquest concepte li ha permès obrir en el lector un ventall de línies interpretatives, sols si aquest és capaç de seguir el joc que des del títol se li proposa.

Conte 8. *Pigmalió*

Aquest títol, com el de *La bella dorment* (conte vint-i-quatre d'aquest recull) ens manifesta una relació intertextual amb la tradició literària. El títol ens dóna la informació de l'altre text amb el qual hem de dialogar per entendre el nostre, o si més no per captar altres sentits que una lectura que no relacionara els dos textos no ens permetria. Només amb el títol, l'autor activa en el lector tota una història literària que ell s'estalvia de contar. En el nostre cas, es tracta del personatge clàssic, la història del qual ens conta Ovidi a *Les Metamorfosis*: Pigmalió modela en marfil una estàtua representativa del seu desig, i en acabar es lamenta i prega a Afrodita fins que aquesta accedeix a convertir-la en una dona de carn i ossos. El narrador explicita la intertextualitat suggerida al títol en dues ocasions. En el primer paràgraf es fa referència a una de les versions cinematogràfiques d'aquesta història clàssica (1993: 39):

Contràriament a la pel·lícula, la noia ni és ignorant ni parla xava.

La ignorància d'ella només prové del terreny sexual. La segona intervenció del narrador en aquest aspecte és un comentari metaficcional que assenyala la càrrega històrica del personatge, alhora que dóna un indici que les coses no seran com la tradició marca (1993: 39):

Conscient del seu paper a la història, li ensenya tot el que sap, sorprès de la facilitat amb què la noia aprèn.

Pigmalió reproduïx els patrons que la tradició li ha assignat, però parteix d'una diferència substancial que es marca en la primera línia del conte: l'adolescent existeix prèviament a l'estàtua, és ella qui possibilita l'obra d'art, i no a l'inrevés. Per molt que la mirada de l'artista s'apropie del cos de la model, ella hi és i accepta anar a l'estudi.

Ell la converteix en «l'amant perfecta» dels seus somnis, ara bé, ella no és un objecte de les fantasies sexuals de Pigmalió, sinó que és «conscient» del joc en què està participant, i posteriorment, d'aquesta consciència passa a una participació activa que la iguala en el paper creador de fantasies (1993: 39):

Fins que ja no és ell qui proposa, sinó que són tots dos a bastir un crescendo d'excitacions.

La línia de lectura que proposava el títol comença a perfilar-se. El Pigmalió clàssic ens serveix de marc portador d'uns rols socials i sexuals assumits històricament que Monzó, amb el seu *Pigmalió*, qüestionarà i ironitzarà.

La dona, igual que en el conte *La submissió*, assumeix i demana la posició hegemònica de l'home, la que socialment l'ha caracteritzat. No obstant això, ell copsa aquesta assumpció voluntària, i per tant atorgadora de poder, i s'adona que no hi ha tal submissió (1993: 40):

És veritat. Sap que, només que l'hi ordeni, s'arrossegarà pels carrers. Però també sap que, encara que no l'hi ordeni, ho farà igualment.

Aquesta pèrdua de poder l'atemoreix, no sap encaixar-la perquè ha vulnerat una tradició assumida, uns patrons que en desaparèixer el deixen sense rumb, en la incertesa d'*el perquè de tot plegat*. En una situació de desesperació, intenta aferrar-se a un paper, que havent perdut la validesa, se li torna en contra i aferma els desitjos d'ella. De fet, l'única intervenció de Pigmalíó al final del conte en la qual li diu «puta» respon a l'únic moment en què el narrador li cedeix la paraula a ella (1993: 40):

– Només cal que m'ho diguis i m'arrossegare pels carrers; si vols duré homes a casa, perquè vegis com se'm follen. Digue'm «puta»; tu m'has fet així.

La funció d'aquest títol, doncs, no és la de descriure el text ni literalment, ni tampoc des de la definició de títol antifràstic o irònic de Genette (no es refereix al text de manera antitètica), sinó la d'establir una oposició amb l'altre text amb el qual dialoga i qüestionar els valors que representa. L'article de Montserrat Lunati, «Quim Monzó i el cànon occidental: una lectura de Pigmalíó», argumenta aquesta línia interpretativa que problematitza el cànon occidental acceptat i que, segons la seua opinió, demana una lectura que responga a l'expectativa que ofereixen (Lunati, 1999: 10):

Tant «La submissió» com «Pigmalíó» són textos, que al meu entendre, i per dir-ho com Ross Chambers, «advertize their oppositional status, in part through self-reflexivity» (1991: 13), i requereixen una lectura que en reculli el seu valor d'oposició, és a dir, la seva càrrega irònica. Si no, correm el risc de llegir-los literalment i de destruir l'alternativa que ofereixen.

Des dels seus orígens, la literatura ens ha oferit Pigmalions creadors i senyors de dones conformades per respondre als seus desitjos. Dones que han configurat el model de Dona suposat natural i ens han inculcat la *veritat* de la Dona. El nostre autor ens proposa interrogar-nos sobre *el perquè de tot plegat*. Un exercici sens dubte imprescindible ni que tan sols siga per restablir la dignitat de mitja humanitat.

231

Conte 23. El gripau

Amb aquest títol se'ns presenta una història que continua basant-se en un tòpic de la literatura infantil que l'autor desmuntarà. Ara el tòpic és el gripau que esdevé el príncep blau somiat, però ja capgirat des d'un inici: la protagonista no és una princesa, sinó un príncep que, de color blau, «només du els pantalons arrapats que li marquen les natges» (1993: 137). Entre el tòpic i la infracció d'aquest, que resulta d'introduir referències de la societat actual, se'ns descriu el protagonista i el seu somni de trobar «la princesa pura que busca des de la pubertat» (1993: 139). A més, sap que la trobarà encantada en forma de gripau («ho ha llegit als contes» (1993: 139)) i per això no haurà perdut la puresa desitjada. L'esforç de mantenir els seus ideals malgrat la situació social i l'opinió dels seus amics prínceps és recompensat quan, efectivament, el primer gripau que aconsegueix veure i besar és una princesa encantada. Tots dos havien estat esperant-se mútuament des de sempre, i saben que serà per sempre. El problema és que ja no saben res més (1993: 141):

- En fi...
- Sí.
- Ja veus...
- Tant esperar i, de cop i volta, plaf, ja està.
- Sí. Ja està.
- Que bé, ¿no?

La decepció del príncep hauria sigut que el gripau no fóra la princesa que esperava, però mai s'hauria plantejat una decepció més enllà de l'encontre dels seus somnis. Tots dos tenen assumida una tradició, un anhel que han aconseguit i del qual no saben per què alegrar-se. El desig inqüestionable d'ambdós és una herència cultural que han rebut sense plantejar-se el perquè de tot plegat. El resultat és un final escèptic respecte a la felicitat que la tradició literària els atorga. El gripau, com que es destaca al títol, assenyala una línia interpretativa que no aposta per prínceps i princeses, sinó per l'aspecte més cru de la història (1993: 141).

[...] veu un gripau sobre una roca arrebossada de molsa (un gripau lluent, gras, entre verdós i morat), [...]

És una bèstia encara més fastigosa que no s'havia imaginat a partir dels dibuixos i les fotos dels llibres.

El pap se li infla i desinfla, sense parar.

Alhora, el títol ens posa en relació intertextual amb totes les històries de prínceps encantats, això sí, assenyalant des del paratext un tractament diferenciat i escèptic amb els valors que aquesta tradició ens transmet. La possible interpretació del gripau com una metàfora de la crua realitat amb què topen tots els somnis i desitjos dialoga amb el final feliç i invalida el *happy ending*. L'allargament del conte a un instant després de l'encontre dels protagonistes permet que el lector reflexione sobre aquests finals feliços que han omplert pàgines de la nostra història literària, i que han encobert la incertesa de les relacions humanes, a canvi d'intentar perpetuar l'ordre del desig heterosexual.

232

■ CONCLUSIÓ

El títol del recull ha insinuat una línia interpretativa amb un element unitari: la incertesa dels protagonistes. Els contes no tenen un únic tema a què es puga referir el títol del llibre. Al contrari: la varietat de temes configura una visió àmplia de la condició humana on la incertesa i el dubte són elements constants. A més, aquesta incertesa se'ns mostra com una resposta irònica a la qüestió plantejada des del títol. Des del llenguatge, des de la literatura, Monzó ens presenta un text simptomàtic del nou imaginari col·lectiu definit en termes del posthumanisme. El qüestionament dels valors representatius de la burgesia il·lustrada, el descrèdit de la imatge idíl·lica de la felicitat del matrimoni i de l'amor, o la deconstrucció del llegat literari que posa en relleu el funcionament de la literatura com «una forma de mitopoesis, como tecnología del imaginario colectivo» (Colaizzi, 2006: 78), i deixa les noves històries en una suspensió incerta, són exemples d'una pràctica discursiva que també podem

reconèixer com a tecnologia d'un nou imaginari que no es defineix si no és en la incertesa i en la negació dels absoluts. Podem dir, per tant, que la pràctica literària de Monzó, si ens atemem a la teoria lingüística de Voloshinov que identifica llenguatge amb poder, és una pràctica política que pot servir per dinamitzar vells paradigmes i proposar-ne de nous. En el cas dels contes que hem analitzat la política seria de caire sexual, ja que el que estan revisant-se són els significats de submissió que la ideologia dominant havia atribuït al significant «dona» i a totes les relacions que amb aquest significant s'establien. El títol del volum, juntament amb el dels diferents contes, convida el lector a un joc que parodia les explicacions grandiloqüents i els dogmes sobre els quals recolza la nostra societat, per mostrar-nos que, ben al contrari, l'ésser humà està destinat a viure amb la incertesa de la seua existència.

■ BIBLIOGRAFIA

COLAIZZI, G. (2006): *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva.

— (2007): *La pasión del significante. Teoría de género y cultura visual*, Madrid, Biblioteca Nueva.

LUNATI, M. (1999): «Quim Monzó i el cànon occidental: una lectura de "Pigmalió"», *Journal of Catalan Studies*.

MONZÓ, Q. (1993): *El perquè de tot plegat*, Barcelona, Quaderns Crema.

ROSSI-LANDI, F. (1968): *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani. [Traducción (parcial) del texto en castellano como *El lenguaje como trabajo y como comercio*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1975.]

ESCRIBIR CONTRA LA NORMA: IDENTIDAD, GÉNERO Y NARRACIÓN EN EL CINE DE MUJERES

SILVIA GUILLAMÓN CARRASCO
Universitat de València

EL PRESENTE TRABAJO supone una aproximación, desde los estudios de género, a dos textos cinematográficos del cine español: *Vámonos, Bárbara* (1977) de Cecilia Bartolomé y *Hola, estás sola?* (1995) de Icíar Bollaín. Los dos filmes analizados, que abarcan un período comprendido entre la transición y la consolidación democrática (1977-1995), han sido leídos como textos que evidencian discursos críticos que cuestionan la noción de una «identidad femenina» monolítica. Las dos películas presentan determinados elementos conectados con las reivindicaciones del movimiento feminista español, sugiriéndonos una estrecha conexión entre textos y contextos. De esta manera, plantean temas cruciales para el debate feminista: la emancipación; la subjetividad de las mujeres; la experiencia femenina; la maternidad; la sexualidad; el deseo; la solidaridad entre mujeres; las diferencias... Así mismo, los textos asumen una «estética de lo cotidiano» que participa de la política feminista deconstructiva al cuestionar las representaciones hegemónicas de «la mujer», fundamentadas en los estereotipos. Nuestro propósito es presentar una relectura de algunos filmes realizados por mujeres para comprobar en qué medida y de qué manera pueden suponer un desafío a las formas habituales de representación. Con esta investigación queremos contribuir al debate, desde un espacio teórico y crítico que se está desarrollando fuera de nuestras fronteras, para hacer una relectura de los filmes en el ámbito cinematográfico español desde un enfoque de género. Giulia Colaizzi (1998), al referirse al «cine de mujeres», indica su caracterización como un contra-cine capaz de cuestionar, a través de la representación, los modelos hegemónicos a los que se enfrenta nuestra mirada, logrando des/erotizar el cuerpo de la mujer, despojándolo de la pasividad a la que está sometido en el cine clásico como puro objeto de deseo. Consideramos, por tanto, el «cine de mujeres» como un lugar desde el que poder debatir las aportaciones de muchos de los textos de las realizadoras españolas, en la medida en que suponen un desafío, una subversión del discurso hegemónico y, por tanto, de los modos de representación dominantes. A partir de discursos fílmicos que plantean cuestiones que atañen principalmente a la existencia y experiencia de «las mujeres», los filmes contribuyen a deconstruir tópicos acerca de la representación femenina y plantear alternativas no reconocidas en el discurso fílmico dominante (Zecchi, 2004).

234

Las cuestiones exploradas por muchos de los filmes de las directoras nos remiten, precisamente, al concepto de «escritura femenina», tal como lo entiende Colaizzi (2002: 147) como un «[...] efecto de sentido que produce un texto, más allá del sexo de quien lo escribe». «La feminidad» puede ser entendida como un lugar desestabilizador precisamente por la construcción histórica y cultural que las sociedades occidentales han elaborado alrededor de dicho concepto. En efecto, lo «femenino» puede entenderse como una condición de idas y venidas, como un vaivén irreductible a unidad (Talens, 2002), esto es, como un lugar que se resiste a toda identidad inalterable y única. En este sentido, podemos considerar el «cine

de mujeres» tal como lo hemos definido, como «escritura femenina» en el sentido desestabilizador del término, lo cual implica, además, una cierta potencialidad feminista (Kuhn, 1991). Esta manera de definir la «feminidad» (como algo complejo) también se enfrenta a los estereotipos sobre «la mujer» que se manejan en las representaciones hegemónicas al no permitir la reductibilidad de la «identidad femenina» a una sola cosa, estable y unitaria. Desde nuestro punto de vista, en las películas de la mayoría de las directoras empiezan a aparecer representaciones de mujeres y temáticas que no habían sido exploradas anteriormente y que tienen mucho que ver con la «escritura femenina», esto es, con un punto de vista que logra desestabilizar los tópicos en torno a cuestiones como la sexualidad, el deseo o la maternidad, reformulando la representación de las mujeres y cuestionando los parámetros representativos tradicionales (Zecchi, 2004). A través de la narratividad y de la mezcla de géneros cinematográficos, los textos construyen formas discursivas que producen placer a través de la identificación y el reconocimiento. Géneros cinematográficos clásicos, como el melodrama, la comedia romántica o el cine negro se ven reformulados y, en ocasiones, hibridados. El cuestionamiento de los estereotipos está posibilitado por esa constante reformulación en las narrativas fílmicas y por el hecho de propiciar un espacio discursivo fundamentado en la complejidad de los personajes y en la problematización de una «identidad femenina» única y estable. El complejo universo femenino que crean las mujeres retratadas por las realizadoras es una característica que debemos señalar para referirnos al «cine de mujeres» de la transición y la democracia. Con esto, estamos reconociendo que los discursos que maneja la mayoría de las directoras españolas, con sus matices, diferencias y divergencias, tienen algo en común: el cuestionamiento de «la mujer» como categoría única y la emergencia de «las mujeres» como categoría plural y diversa. Desde nuestro punto de vista, por tanto, no podemos concebir lo acontecido en el ámbito de la producción cinematográfica de las realizadoras sin tener presente, como hemos indicado, lo que ha significado el feminismo en la vida cotidiana de muchas mujeres. No entendemos de otro modo tanto la paulatina incorporación al mundo de la realización de las directoras como su diferente manera de entender y representar a «las mujeres» en sus películas, esto es, la forma en que desarrollan sus discursos como una manera de transgredir los roles de género.

235

Las dos películas que hemos analizado, *Vámonos*, *Bárbara* y *Hola, estás sola?*, comparten estrategias narrativas y visuales similares que, desde nuestro punto de vista, pueden interpretarse como «cine de mujeres» en tanto que suponen un cuestionamiento de los modelos hegemónicos de representación de la «feminidad» en el cine español. Así mismo, contribuyen a deshacer la idea de «feminidad» construida en el imaginario patriarcal franquista para elaborar la complejidad de «lo femenino». Por una parte, lo cotidiano se integra como un elemento capaz de subvertir el discurso sobre la «identidad femenina» basada en los estereotipos. La complejidad alrededor de «lo femenino» se discursiviza al presentar la diversidad de personajes femeninos, pero también, al mostrar protagonistas que se caracterizan por no someterse al dictado de la «identidad femenina» (una identidad única e inamovible), sino al representar la experiencia como fundamento principal de la existencia. La experiencia como una manera de vida, un camino o viaje (siempre inacabado) en el que las protagonistas van labrando un camino no como sujetos únicos, sino múltiples, no en la unicidad, sino en la diversidad. Esta noción de experiencia está estrechamente vinculada al movimiento feminista, tal como ha sido definida por Teresa De Lauretis: «[...] el concepto de experiencia me parece de una importancia crucial para la teoría feminista en la medida

en que recae directamente sobre los grandes temas que han surgido a raíz del movimiento femenino: la subjetividad, la sexualidad, el cuerpo, y la actividad política feminista» (De Lauretis, 1992: 252).

En este sentido, de acuerdo con la autora, «experiencia» nos remite al proceso por el que se construye la subjetividad, proceso en el que se ven implicados los discursos y las instituciones sociales, pero también la actividad de los propios sujetos, su adecuación o inadecuación a las normas sociales, sus conformidades o sus prácticas de resistencia. Esto es, precisamente, lo que se aborda en las dos películas, las prácticas de resistencia cotidianas que las protagonistas ponen en marcha para construir sus experiencias. Si tenemos en cuenta las aportaciones de la teoría fílmica feminista al debate acerca de la mirada y los mecanismos de poder que aparecen implicados en las narrativas, debemos atender a la importancia que éstas adquieren en la construcción de subjetividades. La práctica cinematográfica que analizamos intenta abordar, en términos de deconstrucción y construcción del género (De Lauretis, 1992), un nuevo discurso narrativo capaz de plantear nuevos placeres visuales y discursivos para la mujer. Estas representaciones pretenden construir un placer cognoscitivo (a través de las imágenes que reclaman reflexión) y proyectivo (a través de la identificación), cuya vinculación pueda darse mediante la narración. Al contrario de la práctica cinematográfica «radical», abordan el relato desde estos parámetros, más cercanos a la reflexión que establece Teresa de Lauretis (1992) sobre la inclusión del deseo femenino en la representación fílmica. En los filmes que hemos analizado, podemos observar cómo se construye este deseo femenino a través de determinadas secuencias que favorecen la reflexión acerca de la mujer, sin necesidad de romper el placer narrativo y el proceso de identificación. Podemos replantear el hecho de que la narración no va necesariamente acompañada de un discurso patriarcal ni de una mirada exclusivamente masculina. Estos textos contribuyen a establecer un discurso alternativo jugando con los resortes narrativos, pero desechando la espectacularización de la mujer y la configuración de estereotipos. Proponiendo otro tipo de mirada y estableciendo una representación alejada del discurso patriarcal, representan a la mujer no como objeto de deseo erótico ni como amenaza de castración sino como sujeto activo del discurso y de la narración.

236

Vámonos, Bárbara, la película de Cecilia Bartolomé, a diferencia de la comedia hispánica (el subgénero más comercial en los años setenta), representa el espíritu democrático y feminista que estaba produciéndose en la sociedad española. El entronque de esta nueva narrativa con los intereses de los espectadores y espectadoras está relacionado con el cambio sociológico que se estaba produciendo. El cine realizado por mujeres empezó a construir relatos diferentes y a configurar un lugar espectadorial nuevo, exponiendo otra mirada y estableciendo un discurso alternativo al dominante. Las mujeres, a través del cine, abordaron la escritura de su propia historia (y su propio deseo) en el campo representacional. Estas películas se caracterizan por exponer narraciones diversas, en las que las relaciones de género y la sexualidad femenina cobran una especial relevancia y se utiliza para fabricar un discurso desencializado acerca del estatuto de la mujer. El hilo conductor del relato viene expuesto por personajes femeninos que se muestran opuestos a los prototipos de mujer que circulaban en las narraciones oficiales. La complejidad de las representaciones femeninas consigue aproximar el relato a la «realidad», de modo que la representación se ve despojada de los factores definitorios del llamado «cine patriarcal» (Mulvey, 1988). El cuerpo femenino pasa de convertirse en objeto de deseo a mostrarse como un cuerpo deseante que se sitúa

fuera del orden marcado por el patriarcado. La «feminidad» aparece definida no en relación al deseo sexual masculino, sino como un proceso subjetivo que está aún por definir. Paralelamente a la investigación teórica y a la participación social y política de las mujeres, la representación cinematográfica opta por construir discursos múltiples en torno a las relaciones de género y su inscripción en el poder.

■ DISCURSOS EN LA ENCRUCIJADA: CECILIA BARTOLOMÉ E ICÍAR BOLLAÍN

Todo texto fílmico, como relato, se plantea desde un determinado punto de vista, aquello que la narratología denominó *enunciación*, definida por Gaudreault y Jost (1995) como las huellas de la presencia de un narrador. Todo relato implica una instancia relatora que organiza el material fílmico, desde la planificación de cada encuadre hasta el montaje final. Cuando analizamos un film, debemos atender a las elecciones formales que están inscritas en la puesta en escena y que suponen, significativamente, una serie de exclusiones. En los filmes analizados hemos observado las implicaciones ideológicas que conlleva tanto la exclusión de determinados elementos (erotización del cuerpo femenino; clausura del relato; protagonismo del héroe; estereotipos de género...) como la inclusión de otros mecanismos en la puesta en escena y la organización del relato (cotidianidad en la representación; apertura del relato; protagonismo del personaje femenino; complejidad en la caracterización de los personajes...).

Ambas películas, en su afán por apelar a la realidad circundante, apuntan a realidades sociales concretas y plantean problemáticas que deben ser entendidas en su contexto histórico-social. En los dos casos, las películas narran historias que aluden a la realidad socio-histórica de la época. *Vámonos, Bárbara* (1977) narra la historia del desamor, de lo que significaba un divorcio en el contexto de finales de los setenta, en plena transición democrática, lo cual tiene fuertes implicaciones políticas e ideológicas. La película pone en escena la emancipación de la mujer en el período de la transición española, aludiendo a una realidad social y legal sexista en la que la mujer debía obediencia al marido. La historia cuenta cómo Ana, tras una primera aventura con un compañero de trabajo, se da cuenta de la soledad y el vacío existencial que le supone la vida matrimonial y decide separarse de su marido Carlos. Para escapar del asfixiante mundo familiar en que se encuentra inmersa, emprende un viaje junto a su hija Bárbara en plenas vacaciones de verano. En su trascurso, ambas se alojan en casa de tía Remedios, pero la visita acaba cuando ésta contacta con Carlos y le hace sabedor de las andaduras de su mujer. Ana decide irse con su hija a casa de una antigua amiga, Paula, y allí conocen a Iván, un guía turístico con quien Ana entabla una relación. Pero la vida con su nueva pareja no resulta ser sino un retorno al mismo tipo de vida que llevaba con su marido. Finalmente, al acabar el verano y durante el viaje de regreso a Barcelona, Ana decide abandonar a Iván y seguir su idea inicial de emancipación, volviendo a la ciudad sólo con su hija Bárbara. La película de Icíar Bollaín, *Hola, estás sola?* representa el recorrido vital y experiencial de las dos protagonistas, Trini y «la Niña», que aparecen representadas como mujeres independientes, dueñas de sus vidas y de sus decisiones. La historia comienza cuando la Niña, tras discutir con su padre, decide irse a vivir con su amiga Trini, que vive sola en un piso de alquiler. Tras pasar unos días en su casa, la dueña del piso

desaloja a las chicas, que deciden emprender un viaje para acceder a una vida mejor. Su primera parada será en Málaga, donde trabajarán como animadoras en un hotel. Tras una fuerte discusión entre ellas, deciden ir a Madrid a visitar a Mariló, la madre de la Niña, a la cual hace años que no ha visto. Una vez instaladas en la ciudad, la Niña conocerá a Olaf, un chico ruso que no habla español, del que se enamora locamente y que desaparece de su vida un día sin dejar rastro. Las dos amigas encontrarán también a Pepe y junto con Mariló decidirán regentar un chiringuito de playa. A lo largo del viaje, la relación entre la Niña y Trini se irá estrechando y, al mismo tiempo, se irán evidenciando las diferencias entre ambas. Lo que las unirá, finalmente, será su amistad. Ni las relaciones familiares ni las amorosas serán realmente tan satisfactorias y completas como la que se establece entre las dos mujeres. Por eso, finalmente, las relaciones se deterioran y, al final, ambas deciden irse juntas de vuelta a Madrid.

El caso de *Hola, estás sola?* (1995) representa algunas de las problemáticas de los años noventa, aunque también se alude al pasado histórico, a la situación de las mujeres en plena dictadura (a través del personaje de Mariló) y a las consecuencias que puede tener en la actualidad. No obstante, la diferencia fundamental reside en presentar dos realidades económicas y sociales muy diferentes. En la primera película, Ana representa una mujer triunfadora, burguesa, que reivindica sus derechos legales y vitales, en una sociedad patriarcal aún demasiado apegada al pasado. En *Hola, estás sola?*, sin embargo, el componente económico cobra más relevancia, pues las protagonistas no representan dos chicas burguesas, sino dos chicas «que se buscan la vida». Así mismo, en este film se plantean las relaciones de poder no sólo en relación al género sino también a la clase social: Mariló representa una mujer que, por su poder económico, puede situarse por encima de otras mujeres, Niña y Trini, e incluso, de otros hombres, Pepe.

238

A pesar de esto, los filmes no plantean cuestiones que puedan ser leídas únicamente como producto de determinadas circunstancias contextuales. Debemos entender ambos textos en relación no sólo a sus respectivos contextos, sino también como productos culturales que se insertan en un contexto socio-discursivo más amplio, relacionado con el proceso de transición democrática. En este sentido, la referencia al pasado histórico permite establecer esa necesaria correlación entre los dos filmes, afirmándose como discursos que se renuevan constantemente en su reinterpretación de las relaciones familiares en democracia. En este sentido, debemos hacer mención de la relevancia que adquiere este tema en el cine español de la democracia. Algunos estudios (Gámez Fuentes, 2004; Hopewell, 1989) han resaltado la importancia de la representación cultural de la familia en el cine español, particularmente en lo que se refiere al estudio de la figura materna y su asociación con el pasado franquista. En este sentido, podemos indicar que en ambas se abre camino un concepto de «familia» divergente no sólo con el pasado histórico sino con la misma fundamentación biológica del origen de dicho concepto. Ambas películas representan manifestaciones discursivas centradas en la consideración de formas alternativas de entender lo familiar. *Vámonos, Bárbara* establece su discurso alrededor de la relación materno-filial basada en el pacto, la negociación dialógica como fundamento relacional. *Hola, estás sola?* plantea la crisis de un modelo familiar tradicional que presentaba en su misma configuración el germen de su fractura y plantea la familia alternativa desde la solidaridad y amistad entre mujeres. Las dos películas apuntan a la desestructuración de la familia tradicional (nuclear y patriarcal) para conseguir representar nuevas formas relacionales.

En las dos películas, la maternidad se propone desde una perspectiva antibiologicista, planteando otros discursos en torno a la concepción de la madre. Particularmente significativo resulta, en este sentido, la casi total ausencia de la figura paterna en ambos filmes. En *Vámonos, Bárbara*, la relación entre madre e hija se plantea como algo que debe ser resuelto en el ámbito de la comunicación, en el espacio discursivo. Frente a otros filmes de la época (*Furtivos*, José Luis Borau, 1975; *Cría cuervos*, Carlos Saura, 1975), la relación materno-filial entre Ana y su hija puede leerse como ajena al plano edípico, configurando un vínculo madre-hija satisfactorio y positivo, alejado de la figura de la madre fálica o la madre castrada. En este sentido, Gámez Fuentes (2004) ha planteado estas dos figuras en relación a los dos filmes anteriormente mencionados como ejemplos de representación de lo materno relacionados con los estereotipos franquistas de fragilidad y fortaleza femeninas. A pesar de las similitudes en cuanto al tratamiento de la maternidad como experiencia diversa y desencabezada, las películas representan a la madre desde dos puntos de vista distintos. En el caso de Cecilia Bartolomé, la relación materno-filial se plantea como fundamento para la educación democrática, como algo necesario para el triunfo de la democracia en las futuras generaciones. Casi veinte años después, Bollaín planteará lo materno como un imposible espacio comunicativo. La imposibilidad de comunicarse efectivamente con el pasado se expresa en términos de diferencias generacionales irreconciliables, planteando la «familia escogida» como único lugar posible para la solidaridad entre las mujeres de los noventa.

La participación activa de las protagonistas a través del viaje se configura como una posibilidad de resistencia ante las prácticas hegemónicas de lo que tradicionalmente se considera y espera de «la mujer». El rechazo a determinadas prácticas se expresa en los filmes a partir de las acciones de las protagonistas: tanto Ana en *Vámonos, Bárbara* como la Niña en *Hola, estás sola?* salen de casa, del espacio privado, para explorar, participar del mundo y del otro, configurar su experiencia a partir del deseo. De esta forma, el recorrido sugiere la capacidad para ejecutar prácticas de resistencia desde modificaciones vitales que se expresan en cambios subjetivos. El arranque de los filmes se constituye a partir de la partida. Las protagonistas deben salir de su contexto para iniciar un camino alternativo al que han seguido hasta entonces. En ese recorrido, irán encontrándose con otros personajes que les ayudarán en la búsqueda, que supondrán nuevas y diversas relaciones y a través de los que podrán observar otros mundos, otras formas de vida. Finalmente, el camino habrá servido para afianzar la relación entre las mujeres y para decidir iniciar una nueva vida juntas. El viaje, por tanto, aparece inacabado puesto que las narraciones construyen relatos abiertos, rechazando la clausura en términos clásicos y proponiendo la apertura como espacio desde el que repensar lo subjetivo, como un lugar desde el que enunciar, construir y redefinir el deseo. Es ese «ir haciéndose a sí mismas» lo que nos sugieren los filmes: ni el camino emprendido estaba marcado de antemano ni el que se seguirá después lo estará, pues la narración sugiere, más que un recorrido fijado y preconfigurado (inicio-desarrollo-final), un camino que se va creando a medida que va siendo recorrido.

Finalmente, podemos decir que, en las dos películas, la «mujer» se plantea como algo que aún no ha sido definido o, mejor dicho, como algo que se va definiendo de forma diversa, mediante la experiencia. La subjetividad aparece también como un camino a recorrer, como algo que no está configurado nunca del todo y que depende tanto del contexto, de la cultura en la que las personas están inmersas, como de las relaciones que vayan estableciendo en sus vidas. No podemos hablar, por tanto de cómo está

representada «la mujer», sino «las mujeres», en plural, pues si algo caracteriza ambas películas es su capacidad por representar esa diversidad y complejidad. El discurso que se establece en las películas se aleja de la presentación de estereotipos y nos muestra algunos de los temas que tan recurrentemente han caracterizado la representación social y sexual de las mujeres (como, por ejemplo, la maternidad o las relaciones familiares y amorosas), desde otra óptica, desde un punto de vista diferente, más cercano a lo que podríamos denominar la «complejidad de lo real». La reconceptualización de «la mujer» se establece, en este sentido, desde la exploración del universo femenino como algo diverso que hace problemático cualquier intento de unificación. Las diferencias generacionales, históricas y sociales de que se hacen eco los personajes de ambas películas evidencian la complejidad de la búsqueda, pero las similitudes en los planteamientos discursivos de los textos hacen patentes una serie de problemáticas y preocupaciones que se mantienen a lo largo del tiempo y que se establecen alrededor de la reflexión acerca del «sujeto mujer» como algo que aún está por definir. El camino de las protagonistas, por tanto, queda abierto bien a la incertidumbre (en el caso de *Vámonos, Bárbara*), bien al deseo (en el de *Hola, estás sola?*), pero en ambos, el lenguaje se configurará como el elemento fundamental para evitar el cierre narrativo.

■ BIBLIOGRAFÍA

- COLAIZZI, G. (1998): «Cine y feminismo: del “cine para la mujer” al “cine de mujeres” como crítica de la representación», dentro de *Sólo para tus ojos*, San Sebastián, Diputación Foral de Gipuzkoa.
- (2002): «Yo es Otr@», dentro de TALENS, J., (2002): *Negociaciones para una poética dialógica*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2007): *La pasión del significante. Teoría de género y cultura visual*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- DE LAURETIS, T. (1992): *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra.
- (2000): *Diferencias*, Madrid, Horas y HORAS.
- GÁMEZ FUENTES, M. J. (2004): *Cinematografía*, Castelló de la plana, Universitat Jaume I.
- GAUDREAU, A. y F. JOST (1995): *El relato cinematográfico*, Barcelona, Paidós.
- HOPEWELL, J. (1989): *El cine español después de Franco*, Madrid, El Arquero.
- KUHN, A. (1991): *Cine de mujeres*, Madrid, Cátedra.
- MULVEY, L. (1988): *Placer visual y cine narrativo*, Valencia, col. Eutopías vol.1, Episteme.
- TALENS, J. (2002): *Negociaciones para una poética dialógica*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- ZECCHI, B. (2004): «Mujer y cine: Estudio panorámico de éxitos y paradojas», dentro de CRUZ, J. y B. ZECCHI (eds.) (2004): *La mujer en la España actual*, Barcelona, Icaria.

■ INTRODUCCIÓN

LA CUESTIÓN PLANTEADA en esta ponencia es el análisis de la forma en que las personas con discapacidad construyen su identidad sexual-de género, y las consecuencias que la invisibilidad social de la misma tiene. Se afirma que la identidad se constituye como un pilar subjetivo básico para todos los sujetos, y dentro de ella la identidad sexual es un elemento fundamental. La invisibilidad de este colectivo y el no tener presente estas cuestiones identitarias les convierten en sujetos vulnerables socialmente, como se muestra con el ejemplo de la epidemia del SIDA. La preocupación por la igualdad de derechos de todas las personas, pasa por la visibilización de los problemas que encuentran las personas con discapacidad, entre otras en cuestiones de salud. De ahí que el interés por este tema surge de la necesidad de visibilizar los problemas de las personas con discapacidad en cuanto a la desigualdad de sus derechos, entre otros a la salud.

■ DESARROLLO

En España se desconoce el número de personas con discapacidad que viven con el VIH, lo que anticipa una falta de atención específica a esta diferencia, y señala la invisibilización de la cuestión. Esta situación se contradice con el modelo social de la discapacidad que rechaza que ésta sea un problema personal, y afirma que se trata de una cuestión colectiva creada por la sociedad, que impide a este colectivo llevar una vida plena. Lo que les ocurre, no proviene de cuestiones individuales y de particularidades derivadas de situaciones concretas, sino de una existencia condicionada por la pertenencia a un colectivo, que no es el hegemónico.

Nos centramos en la posición en la que ha colocado nuestra sociedad a las personas con algún tipo de discapacidad respecto al binomio sexualidad e infección por el VIH. Se consideran fundamentalmente las circunstancias de personas con discapacidades psíquicas, sin olvidar las particularidades relacionadas con el tema por discapacidades sensoriales o físicas, sobre todo las que generan dependencia. El objetivo es mostrar los mecanismos que invisibilizan esta cuestión, y las consecuencias sociales que de ello se derivan. La sexualidad se enmarca en el terreno de las políticas al entenderla no sólo como deseo, sino como un sistema de prácticas. Y es en este sistema desde el que cada Estado ha de proteger la salud de sus ciudadanos y ciudadanas, sin excepciones, con el mismo nivel de responsabilidad y libertad para todos. La actividad sexual se relaciona con el derecho a la salud, por lo que es preciso que los servicios sanitarios y políticos asuman su obligación de ofertar las medidas posibles para la protección de todas las personas. De forma que puedan ejercer su libertad lo que pasa por la posibilidad de acceder a las medidas de protección. Para ello es preciso abordar el tema de la sexualidad sin tapujos, y desvelar y modificar los elementos del modelo hegemónico sexual que dificultan el desarrollo de estas prácticas.

La larga invisibilización de las personas con discapacidad, mantiene ocultos los problemas que el modelo social de la discapacidad permitirá definir. En el tema que nos ocupa, interesa describir las situaciones sociales específicas de este colectivo para analizar las formas que adopta la vulnerabilidad social de estas personas frente a la epidemia de VIH/SIDA, y las desigualdades frente al resto. Este énfasis no contradice el hecho de asumir que la vulnerabilidad ha de ser entendida desde una mirada holística generada por aspectos sociales, económicos, políticos y culturales.

Este tipo de políticas sí permite dirigirse a este colectivo específico, sin olvidar que está atravesado por particularidades que determinan las circunstancias con las que los individuos viven su diferencia. Las diferencias en capitales simbólicos, (por razones de diferencias por sexo, color de la piel y orientación sexual) y capitales materiales (por su posición en la estructura social), condicionan su existencia. Las diferencias debidas al tipo de discapacidad, que motivan distinto manejo de la información, y circunstancias como el grado mayor o menor de dependencia para cualquier acto habrán de tenerse en cuenta.

La vida de muchas personas es difícil y, para las personas con discapacidad el VIH viene a complicarla más. Pero afirmar esto no justifica volver la cabeza, y sería más flagrante hacerlo sabiendo las consecuencias. No es posible afrontar la nueva situación de aquellas personas a quienes se prepara para trabajar, participar activamente colaborando como sujetos activos en la producción material, y se les deja de lado en cuanto a la reproducción social en muchos casos, o simplemente se les despoja de una faceta de la vida. El modelo social de la discapacidad, propone la inserción total a partir de la inclusión de las personas con discapacidad en todo el sistema de producción y reproducción social, sin dejar ningún campo a considerar. Lo que implica tener derecho a la educación, al trabajo, a una vida sexual activa y autónoma, a ser padres y protagonistas. Ello queda entendido dentro de los derechos de todas las personas sin excepciones en la Constitución española. Si no es así se les trata como a niños, a pesar de su genitalidad, y su sexualidad.

242

Son escasos los estudios centrados en la sexualidad de personas con discapacidad;¹ a lo que se añade la escasa validez de algunas referencias a esta materia.² Algunos estudios se centran en las dificultades específicas dependiendo de la discapacidad, para afrontar algunas cuestiones relacionadas con la sexualidad, entre otras, las derivadas de la falta de preparación de la información para hacerla accesible a cada persona. En las entrevistas realizadas sobre el tema a profesionales que trabajan con personas con discapacidad, la posición que adoptan ante la dificultad de abordar esta temática, es que esperan a que surja la situación. Por lo tanto, lo que hacen es solucionar problemas más que trabajar en educación y prevención.

1. Marta Allué desde la Antropología, y López Gómez desde la Psicología, en España son una excepción; Benchamu Aserraf, G.; 2003. Lucía Alzati (trabajo de licenciatura en Trabajo social en Uruguay); Glat; Rosana.

2. Por ejemplo, hablar de «descripción de la experiencia de la sexualidad de mujeres con espina bífida,» y centrar el análisis en una exposición cuantitativa, para lo que además la muestra considerada no era suficiente. En este caso, se confunde además sexualidad con práctica sexual, por lo que la información obtenida es muy reducida sin conocer los motivos ni los sentidos dados por las mujeres a las mismas. Vendrell; 2003.

La respuesta más utilizada para abordar las cuestiones relacionadas con la sexualidad de las personas con discapacidad, ha sido la medicalización³ de la misma por la medicina, la psiquiatría y la psicología ejercida a través de la definición de categorías de conductas sexuales erróneas. Se denomina medicalización a la elaboración de respuestas desde la biomedicina en forma de roles y pautas sociales de comportamiento. Esta práctica implica una incidencia en la vida de las personas que va más allá de la asistencia y afecta a casi todos los ámbitos importantes de la vida social. La biomedicina se considera capacitada para elaborar respuestas a todos los problemas sociales, incluidos los alejados de problemas biológicos, reduciéndolos a ellos. Es decir, se ha definido un mundo del *deber ser*, el mundo de la salud, que se distingue por señalar lo normal y lo patológico,⁴ que forma parte del esquema valorativo de las prácticas. En el caso concreto de la sexualidad ésta ha sido la manera en que se ha enfocado esta cuestión históricamente, hasta la actualidad, con los cambios acaecidos y el nuevo enfoque de las ciencias sociales.⁵

Y si bien se están produciendo ciertos cambios, la sexualidad de las personas con discapacidad continúa siendo medicalizada, y en escasas ocasiones se ha abordado como una especificidad de la vida sobre la que hay que trabajar y estas personas aprender. Las familias ante las dificultades del cuidado han mantenido esta función recurriendo con frecuencia a la consulta biomédica con el objetivo de controlar o erradicar alguna práctica. De forma que según una profesional de la Psiquiatría, los motivos más frecuentes entre la población adulta con discapacidad intelectual⁶ para acudir a su consulta son⁷ definidos como «comportamientos anómalos que derivan de diversas causas y que van a impedir el desarrollo de la persona, por lo que se hace necesaria la intervención farmacológica».⁸ Falta por explicitar, si a esta consulta acuden estas personas por su propia iniciativa, o más bien se trata de las personas que les rodean sobre todo su padre y/o madre, quienes les llevan allí.⁹

-
3. El concepto de medicalización ha sido muy estudiado en los últimos años en la sociedad industrializada. Herlich y Pierret (1991), Schumacher (1993), Lock y Scheper-Hughes (1996) y Labisch (1993).
 4. La homosexualidad fue incluida en el DSM-III hasta finales de los ochenta, cuando la epidemia del VIH hizo imprescindible poder hablar de todo tipo de prácticas, considerándola hasta entonces como una categoría de desórdenes mentales, lo que se consiguió tras una larga lucha política. El fetichismo, el sadismo, el masoquismo, el travestismo, o el exhibicionismo, permanecían entonces como disfunciones psicológicas.
 5. En la actualidad «se abandona (al menos en Ciencias Sociales) el análisis centrado en la moralidad de los «actos» y se prima el enfoque relacional que tiene en cuenta el contexto en el que acontecen las conductas así como el significado que éstas tienen para sus actores y actrices. Alejada de la naturaleza, la sexualidad se convierte en materia de conocimiento sociológico» (Guasch, 2003:16).
 6. Se debe tener muy presente, para no caer en ningún tipo de reduccionismo, que cada persona con discapacidad intelectual tiene su particularidad y difiere a las demás, por lo tanto, se tiene que hacer un correcto diagnóstico y clasificación para una buena planificación de apoyos. Anteriormente cuando se tomaba en cuenta sólo el CI se corría el riesgo de limitar a la persona (Alzati, 2006: 19).
 7. No se puede precisar si se refiere específicamente a su consulta o a revisión bibliográfica como otros datos que utiliza.
 8. Las causas a las que califica como tales son: 1) agresividad y destructividad; (2) masturbación y conducta sexual inadecuada; (3) autoagresión; (4) conducta disruptiva y (5) autoestimulación (Calzado, 2002:5).
 9. No hay que olvidar que el modelo biomédico de la discapacidad ha sido el imperante durante mucho tiempo, y que la sociedad y en particular las familias, han considerado la vida de estas personas determinadas por su contexto biológico. La discapacidad al ser considerada un problema personal consecuencia de una enfermedad, trauma o derivado del estado de salud, hacía que todas las soluciones pasaran por centrarse en políticas de atención a la salud, para afrontar esta «tragedia personal».

Como consecuencia, la práctica sexual de estas personas es presentada como una alteración de la conducta, y considerada inapropiada. Esta valoración remite a un punto de vista social, que parece relacionado con la socialización, y con la inadaptación a los modos y criterios culturales establecidos, a pesar de obtener una respuesta farmacológica, sin que las funciones sexuales presenten problemas. Todo ello construye, refuerza y mantiene la idea de que estas personas son asexuadas, en tanto que su conducta sexual es considerada inadmisibles y toda práctica sexual ha de ser eliminada.

En este punto, hay que recordar que el objetivo propuesto es el análisis de las condiciones de salud para todas las personas como expresión de un derecho, dentro del cual las condiciones y el desarrollo de la práctica sexual es un problema entre otros. En cuanto a la afectación de personas con discapacidad por la pandemia del VIH; se desconoce cómo es esta relación, ya que las desagregaciones de datos estadísticos recogen sólo las diferencias por la vía de transmisión, la edad y el sexo de las personas infectadas. Esta ausencia es interpretada como fruto de la invisibilización de la situación de estas personas y anticipa la falta de atención específica a sus particularidades respecto a la prevención frente al VIH. La epidemia se articula con la pobreza y se feminiza, pero se desconoce de qué forma se articula con la discapacidad. Esto ocurre en España pero no sólo. Y ello será más preocupante para las mujeres, ya que el VIH ha venido a reforzar el *statu quo* de desigualdad que acompaña al género. Lo que en estos casos refuerza la discriminación que sufren las mujeres con discapacidad, muchas de las cuales se encuentran en situaciones de pobreza y de dependencia, que se están infectando por sus parejas estables, y otras sin pareja estable y/o con múltiples parejas, manteniendo relaciones sexuales no protegidas.

La cuestión que planteamos mantiene esta situación, es la consideración de las personas con discapacidad como asexuadas y sexualmente inactivas, además de la escasa visibilidad de sus problemas. Interesa en primer lugar, mostrar cómo la identidad no es sólo un rasgo de la persona, y menos un rasgo innato, sino que es el resultado de un sistema cultural que incorporado al sujeto relaciona en el nivel individual, la apariencia y la conducta. Y dentro del proceso identitario, la identidad sexual se forma a partir de las características corporales siguiendo un código binario (varones y hembras) estando siempre presente en todas las personas, y en ningún caso es eludida. La identidad sexual es una parte de la identidad del yo, y no se refiere sólo a los roles asociados con el género, aunque va unido a ello; sino que se trata de la incorporación de todos los regímenes (para Giddens), discursos (para Foucault) relativos al cuerpo. En los que se han de considerar incluso las cuestiones de la intimidad, lo que está bien o no hacer delante de otros. Es decir, hablamos de un control del cuerpo no sólo desde el biopoder, sino centrado en la interacción entre sujetos. En este sentido, la identidad es el resultado del aprendizaje de cómo usar el cuerpo para presentarse a sí mismo ante los demás, e interactuar con otros y otras en la cotidianeidad.¹⁰

De manera específica el modelo socialmente construido de la *sexualidad* en nuestra sociedad, sitúa la posición de cada persona respecto a esta cuestión. El sexo se trata de un elemento fundamental de la identidad de las personas, la cual emerge en las relaciones sociales en las que la persona se ve envuelta desde que nace, y que van conformándola. La sexualidad no es una esencia universal que nos marca, ni siquiera depende del cuerpo,

10. Giddens, 1991, Goffman.

sino que tiene sobre todo una manifiesta dimensión social.¹¹ Al mismo tiempo, es tan innata y consustancial a todos los seres humanos que no podemos pensarnos fuera de ella; pero a la vez, algo que ha llegado a ser, algo que hemos cultivado, nunca una condición natural del individuo. En palabras de Vendrel la sexualidad puede y debe ser vista como «un referente ideológico del que parte nuestra cultura para problematizar los cuerpos y determinadas vivencias y prácticas».¹² Problematizar los cuerpos implica someterlos a un control, para en primer lugar socializarlos a lo largo del proceso comentado, sometiéndolo a las reglas y normas sociales imperantes.

Las características diferentes de los cuerpos, no nos convierten en ningún caso en sujetos acorpóreos, siendo imposible que alguien se piense fuera del mismo, independientemente de la relación que mantenga con él. El resultado de este proceso será el tipo de relación que las personas mantengan con sus cuerpos, y la gestión de los mismos condicionado por sus posibilidades vitales, las cuales están ligadas a la vez a su posición sexuada. Este proceso es por tanto, el resultado de la síntesis entre posibilidad biológica y opción cultural, y es universal pero nunca en sus resultados.

El sexo¹³ ofrece un patrón para la vida social de todas las personas cuya importancia depende de la cultura, de los sectores de la población a la que pertenece cada sujeto, y es distinta en el modelo hegemónico para mujeres y hombres. De forma que en la vida de los individuos se dan procesos por medio de los cuales se convierten en sujetos de experiencias vitales, las cuales son concebidas culturalmente siempre en términos de feminidad y masculinidad, hetero u homosexualidad, normalidad o anormalidad, etc. Desde la antropología¹⁴ Vendrel describe que esos procesos se centran en problematizar los cuerpos y determinadas prácticas de los individuos, y que al efectuarse en términos de sexualidad como referente ideal, devienen a su vez en procesos de sexualización por medio de los cuales son culturalmente configurados, tanto la experiencia sexual como los sujetos de la misma.¹⁵ Las personas que tienen a su cargo a otras con discapacidad, no tienen toda la culpa de tener miedo por ellos y, aún más por ellas. La sexualidad hegemónica unida a su situación les hace más vulnerables, pudiendo más fácilmente quedar atrapados por sus emociones. Se trata por un lado, siguiendo a Scheper-Hughes, de una economía política de las emociones que parte de esos padres en un claro intento de proteger a sus hijos e hijas del dolor, y por otro, de sus problemas para gestionar otras cuestiones, como la evitación de embarazos no deseados.

11. Hace años que se viene repitiendo esta idea, pero no está aún asumida por lo que no importa referirse de nuevo a ella. Esteban (2003) y Vendrell (1999 y 2003).

12. Vendrell (1999: 15).

13. Ser varón o hembra, o las otras circunstancias posibles.

14. La antropología de la sexualidad estudia desde una perspectiva intercultural y comparativa, las relaciones entre las prácticas materiales y simbólicas de la sexualidad y el conjunto de los elementos que constituyen la cultura, destacando los aspectos recurrentes y específicos de cada sistema sexual respecto a los demás.

15. Vendrell (1999:16).

■ CONCLUSIONES

Las personas con discapacidad tienen el derecho a una vida plena, no se trata de un derecho a ganar, sino una cuestión a desarrollar para todas las personas. Habrá que fomentar actitudes y aptitudes entre quienes les rodean para que las personas con distintos grados de dependencia o autonomía limitada encuentren la colaboración necesaria para satisfacer sus necesidades.¹⁶ Algunas afirmaciones lo reclaman «Las personas con discapacidad son lo «suficientemente humanas» para tener vida sexual independientemente del tipo, forma y grado de deficiencias que padezcan».¹⁷ Lo cual sólo será posible a partir de una consideración positiva de la acción sexual, y con la pretensión de resolver los problemas que aparezcan.¹⁸ La infección por VIH y el SIDA, no es el único problema que tienen estas personas en el campo de la sexualidad, pero se trata de una cuestión relevante a tener en cuenta. Ni siquiera es la única afección que les acecha, no hay que olvidar a las hepatitis. La intención de esta comunicación es mostrar algunas consecuencias que tiene seguir el único modelo propuesto hasta ahora en el que la sexualidad es negada, y las secuelas pueden ser mortales, y lo peor, es que muchas de ellas son prevenibles. Estas complejidades habrán de ser respondidas desde los puntos de vista macro y micro. Desde el punto de vista micro se requieren muchas estrategias, pero la mayor dificultad es que no están en la agenda. Waterston toma la expresión de Singer de que lo único posible desde la antropología social es un *scholarly activism*. Ella considera que el modelo de investigación-acción basado en la comunidad parece que es el que mejor incorpora estos elementos. Esta aproximación alternativa apuesta por un programa comprensivo centrado en resolver las necesidades complejas de los individuos situados en un mundo social politizado; considerando las políticas de riesgo, y no las voces de las políticas. Claro ejemplo de estas voces son las proclamas del Banco Mundial que se quedan en agua de borrajas.

246

El abordaje de la epidemia de SIDA en términos generales permitirá señalar las particularidades que interesa resaltar en la relación sida/discapacidad. La respuesta política y social para la prevención se ha centrado en señalar la autonomía del individuo. La obligación asumida por la mayoría de los Estados consistió en transmitir la información sobre la existencia del VIH y las medidas de protección a adoptar, sin analizar siquiera las consecuencias de sus

16. Chigier en 1972 describió cinco derechos sexuales de las personas con discapacidad a lo que se unieron otros con los que se elaboró una *Carta de derechos sexuales en favor de los minusválidos de 1981*: (1) Derecho a la expresión sexual. (2) Derecho a la intimidad. (3) Derecho a ser informado. (4) Derecho a tener acceso a los servicios necesarios, como son el asesoramiento sobre anticoncepción, atención médica y asesoramiento genético y sobre sexualidad. (5) Derecho a escoger el estado civil que más convenga al minusválido. (6) Derecho a tener, o no, una prole. (7) Derecho a tomar las decisiones que afectan la vida de cada uno. (8) Derecho a intentar el desarrollo de todo el potencial del individuo. A los que se añaden en algunas páginas *web* estos otros: (a) Derecho a ser tratados como seres sexuados. (b) Derecho a recibir información sobre los efectos adversos sobre la sexualidad de los medicamentos. (c) Derecho a tener privacidad e intimidad. (d) Derecho a formar parejas. (e) Derecho a relacionarse con otras personas. (f) No existen dos tipos de sexualidad, dependiendo si se tiene o no discapacidad, existen tantos tipos de sexualidades como personas. Todos somos iguales y al mismo tiempo diferentes. Iguales porque tenemos los mismos derechos y necesidades, diferentes porque cada uno vivimos la sexualidad a nuestra manera (Chigier 1972).

17. Allué (2003a: 380).

18. Allué (2003b).

escasas campañas. A partir de ahí, la responsabilidad recayó directamente en los sujetos, lo que en muchos casos ha supuesto una carga injusta para muchas personas, al no modificar sus condiciones de existencia. Los análisis antropológicos han mostrado cómo la extensión y consecuencias de la epidemia sólo se pueden entender al analizar de manera conjunta los frentes macro y micro. En cualquier ámbito se ha de considerar las condiciones históricas que exponen a las personas a riesgo del SIDA y las demás aflicciones que les acosan o pueden acosar.

■ BIBLIOGRAFÍA

- ALZATI, L. (2006): *¿Fantasía o realidad de la sexualidad en las personas con discapacidad intelectual? Sexualidad construcción social que involucra a todos*, tesina de Licenciatura de Trabajo Social, departamento de Trabajo Social, Universidad de la República de Montevideo.
- ALLUÉ MARTÍNEZ, M. (2003a): *(Dis)capacitados: la reivindicación de la igualdad en la diferencia*, Barcelona, Bellaterra
- (2003b): «El sexo también existe» en GUASCH, O. y O. VIÑUALES (eds.): *Sexualidades. Diversidad y control social*, Barcelona, Bellaterra.
- ARNAUZ RIPOLLÉS, M. S. (2004): «Sexualidad(es) y discapacidad(es): la igualdad diferente»; Conferencias en el Seminario Discapacidad y Vida Independiente, Universidad Menéndez Pelayo e IMSERSO
- CALZADO SÁNCHEZ, C. (2002): «Programa básico de salud en el adulto con discapacidad psíquica» *Actas de las 1ª Jornadas: La Etapa Adulta en Personas con Retraso Mental*, Alicante.
- ESTEBAN, M. L. (2003): «Estrategias corporales masculinas y transformaciones de género», en GUASCH, A. y O. VIÑUALES: *Sexualidades: diversidad y control social*, Barcelona, Bellaterra.
- FOUCAULT, M. (1998): *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- GIDDENS, A. (1991): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- GUASCH, O. y O. VIÑUALES (2003): «Introducción. Sociedad, sexualidad y teoría social: la sexualidad en perspectiva sociológica», *Sexualidades. Diversidad y control social*, Barcelona, Bellaterra.
- VENDRELL FERRÉ, J. (1999): *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Barcelona, Ariel.
- (2003): «Del cuerpo sin atributos al sujeto sexual: sobre la construcción social de los seres sexuales», en GUASCH, O. y O. VIÑUALES (eds.): *Sexualidades. Diversidad y control social*, Barcelona, Bellaterra.

CUANDO LA IDENTIDAD DE GÉNERO CONVERGE CON LA IDENTIDAD CULTURAL: LA MUJER IDEAL EN EL IDEAL DE FAMILIA MUSULMANA

ELENA HERNÁNDEZ

EN ESTA PONENCIA intentaré demostrar cómo determinados discursos sobre la «condición» de la «mujer» en el mundo islámico, que fusionan estratégicamente identidad cultural e identidad de género en una «una figura simbólica de mujer musulmana», lo que buscan es mantener un orden social –*fondo común* de las sociedades islámicas (Bordieu, 1958)– basado en la familia patriarcal y en las redes parentesco y de clientelismo social que sobre ella se estructuran. Un orden social que no sólo obvia la igualdad entre los sujetos dentro de la familia y en la sociedad, sino que también soslaya las múltiples diferencias culturales que mujeres y hombres poseen en el amplio territorio árabe-musulmán. Así, algunos ulemas, hombres de la mezquita que tienen el «poder de la Palabra», o algunos sujetos con poder político, utilizando argumentos que nos recuerdan al discurso decimonónico occidental que pretendía excluir a las mujeres de la democracia, han unido a la dicotomía hombres/mujeres, la dicotomía mujer musulmana/mujer occidental, construyendo esa «figura simbólica» a la que las mujeres deben lealtad, por el hecho de ser mujeres, y que todos deben proteger, por el hecho de ser musulmanes.¹

No obstante, esta estrategia de hacer converger la identidad de género, con la identidad cultural, de tal modo que hablar de algunos derechos de ciudadanía de las mujeres musulmanas se traduce en un atentado hacia unos principios culturales esencializados, tiene sus lagunas argumentales: en primer lugar, identificar orden social con cultura, algo ampliamente controvertido y discutido desde la antropología;² y en segundo lugar, entender por cultura la ideología del patriarcado, algo cumplidamente rechazado por la bibliografía feminista.³ En este sentido, y siguiendo las palabras de S. Othner (1977: 109), antropóloga y feminista, lo que debemos de hacer es *presentar* «la lógica subyacente al pensamiento cultural que presupone la inferioridad de las mujeres..., mostrar la gran capacidad persuasiva de (esta) lógica (,que se presenta como) algo muy profundo, muy inflexible, algo que no se puede extirpar mediante la simple reestructuración de unas cuantas tareas y funciones dentro del sistema social, ni siquiera reordenando toda la estructura económica».

Así, en esta ponencia expondré cómo esa «imagen única, figura simbólica» de la mujer musulmana que nos presenta un «discurso ortodoxo/decimonónico musulmán», y que como en las democracias modernas occidentales del siglo XIX busca su legitimidad en la religión

248

1. «Así se crea esa “mujer imaginada” y soñada por los varones que temen perder su identidad cultural y sus privilegios patriarcales, que no son otra cosa que el nuevo modelo de esclava cultural» COBO (2006: 14).
2. Por ejemplo, en varios artículos del libro de PARKIN, R. STONE, L. 2007, se alude a esta diferenciación.
3. Recomendamos, entre la mucha bibliografía que existe, el libro compilado por RAMOS, C. 1997, donde escriben reconocidas feministas como J. W. Scott, o la propia C. Ramos.

–recordemos a la Virgen María–, surge no de unas culturas diversas, variables y dinámicas, sino de un orden social cuyo pilar es la familia patriarcal (como indica, por ejemplo, las leyes de países como Marruecos), construida en el imaginario arabo-musulmán bajo el epígrafe «de la buena familia»,⁴ ideal que ha sustentado un sistema basado en las redes de clientelismo y en las desigualdades sociales.

Este «ideal de buena familia» patriarcal, fundamentada en las diferencias de roles y en las relaciones de poder asimétricas respecto a la edad y al género, no tiene que ver con el estatus económico –aunque cada vez se tenga más en cuenta–, sino que se basa en lo que P. Bourdieu (1991 y 1958) definió como *valores humanos*: es decir, la honradez, la honestidad, la generosidad, la reciprocidad, el prestigio... En este sentido, para ser o aparentar ser una buena familia, los miembros del grupo están obligados a tener un comportamiento correcto, ajustado a las normas de un ideal que les permite «conservar, mediante un continuo trabajo de mantenimiento, una red privilegiada de relaciones prácticas que comprenden no sólo el grupo de relaciones» (Bourdieu, 1958) parentales, sino también comunitarias.

Así, y como nos indica Bourdieu (1958), en la familia los sujetos aprenden a ser para los demás, a vivir reprimiendo sus emociones. En la familia los sujetos adquieren la entidad y la identidad que les sitúa dentro de la comunidad, pues fuera de ella no hay nada –por eso lo que más temen los sujetos es el repudio familiar y a ser desheredados. En la buena familia el sujeto encuentra apoyo y protección, aunque a cambio le exija su individualidad (Coser, 1974). En resumen, en la idea o ideal de buena familia patriarcal cada miembro es parte de un todo que siempre está bajo la mirada de los otros, bajo la presión de la opinión pública. Por lo tanto no es de extrañar que sociólogas feministas como la marroquí F. Mernissi (1992), indiquen como uno de los valores más rechazados por el Islam, en general, y por la sociedad marroquí, en particular, sea la construcción del sujeto en el individualismo, tanto en hombres como en mujeres, aunque esto no excluya que las personas hayan asimilado los valores del individuo en sus acciones, siendo mucho más permisivas con las actuaciones de los varones.

Una sociedad que esta misma autora definió en los años noventa refiriéndose al Marruecos democrático, como una sociedad modernizada, contrapuesta a una sociedad moderna que no sólo se centra en cambiar algunas de sus prácticas económicas y en el acceso de las nuevas tecnologías, sino que busca la modernidad bajo unas nuevas formas de hacer políticas, sociales, históricas, filosóficas y humanísticas. O lo que es lo mismo, la modernización obviará el giro de tuerca que la Ilustración aportó al cambio social al sustituir a la familia comunitaria patriarcal, como pilar de la sociedad, por el individuo, sujeto social con derechos, responsable y autónomo (Amorós, 1997).

No obstante, esto no nos debe llevar al error de pensar que este orden social basado en «el ideal de buena familia» no permite a determinados miembros del grupo actuar como sujetos con autonomía y criterio. Los hombres adultos jefes de familia, como señala Hildred Geertz en su trabajo sobre la familia y el parentesco en Marruecos (1960, en Eickelman, 2003), tienen el poder y la capacidad de actuar en base a sus deseos y convicciones, buscando el beneficio

4. Concepto que mis informantes verbalizan continuamente y que también aparece en varios textos: EICKELMAN (2003), HOURANI (1996) y BOURDIEU (1958).

del grupo y no de los sujetos que lo conforman, así «el éxito económico y político – dice esta autora– es una cuestión puramente individual. Un hombre ambicioso se servirá de la ayuda de sus parientes masculinos para ascender socialmente, y a cambio, él les ayudará...» (Eickelman, 2003: 239). Mientras que las mujeres, miembros del grupo dirigido por un varón adulto –padre, hermano, o hijo–, deben una lealtad tan incondicional al ideal de buena familia que rechazan su individualidad y la igualdad con los hombres.

No es de extrañar, por lo tanto, que formas como el velo –cada vez más reivindicadas por este discurso cultural esencialista–, y que en los años sesenta era un «buen indicador de un estatus social elevado... (mientras que) las mujeres jóvenes, educadas (y solteras)... no lo solían llevar... y utilizaban otros medios para simbolizar propiedad y estatus», (Eickelman, 2003: 239) una década después adquiriera, según Eickelman (2003) una significación religiosa, política, de clase y moral. Una significación que en Marruecos curiosamente coincide con la etapa de la arabización, donde Hassan II se aleja de un supuesto exceso de occidentalización que originó –al parecer– la laxitud de algunas costumbres –sobre todo en lo que respecta a las mujeres–, alterando las relaciones de poder respecto a la edad o las relaciones conyugales gracias a la incorporación masiva de la mujer al trabajo asalariado, entre otras cuestiones.

Así, la reafirmación de los valores del «ideal de buena familia» construye ideológicamente «la figura única y simbólica de mujer musulmana» recalcando *la operación metonímica entre mujer y todas las mujeres* (Fraisse, 2003: 60): una mujer musulmana familiar, que debe en todo momento tener un comportamiento correcto a ojos de la comunidad; una mujer doméstica, que aunque trabaje en el espacio público no tiene los mismos derechos que los hombres y que sigue sujeta a un control social y familiar; una mujer «emancipada», pero que debe aparentar, al menos, tener control sobre su cuerpo y su sexualidad a ojos de la comunidad, evitando vestir con inmoderación o acceder a cualquier lugar sin importar la hora; una mujer cuyo principal objetivo es ser madre «quedando así el individualismo como una prerrogativa masculina. (Y) la doble moral... consagrada: para los hombres el derecho a la sexualidad, mientras que a las mujeres se las identifica con la reproducción (Osborne, 2005: 214); una figura de mujer musulmana que, en resumidas cuentas, nos dice que las mujeres (hacen) las costumbres mientras los hombres (hacen) las leyes (Fraisse, 2003: 73).

En este sentido, estas afirmaciones extraídas de la crítica feminista al patriarcado, pero que encajan perfectamente en el análisis de los discursos de mis informantes en Marruecos (donde realicé trabajo de campo a finales del siglo pasado), nos muestran a unas mujeres que asumían que su principal fin en la vida era convertirse en esposas y madres, entiendo que la familia era el único «lugar» donde se sentían protegidas, aunque muchas de ellas estuvieran en la más absoluta desprotección. Donde las normas de la sexualidad femenina simbolizaban el hecho de ser una buena familia, aunque fueran frecuentes las operaciones de reconstrucción del himen entre mis informantes más jóvenes de clases medias y altas, o donde las infidelidades de las mujeres se encubrían con estrategias culturales –el niño dormido– o legales –la Mudawana decía que el embarazo puede durar hasta diez meses.

Así, la familia tradicional patriarcal bajo la figura de la «mujer virtuosa», reprime más a las mujeres que a los hombres, porque son los actos cotidianos de las mujeres –vestir de una determinada manera, frecuentar ciertos lugares públicos, mostrarse frívola o indecorosa–, lo que trae el deshonor al grupo. Mientras que los hombres, si bien pueden acarrear la deshonor con determinadas acciones, éstas suelen considerarse excepcionales –robar o matar–, o

se les perdona porque están justificadas por su naturaleza masculina: por ejemplo, aunque mis informantes reprobaban las relaciones prematrimoniales, castigaban verbalmente más a la mujer, que no «había sabido mantenerse buena»⁵ y se había dejado embaucar por el chico, que al hombre, el cual finalmente sólo respondía a sus instintos.

Así, el discurso cultural esencialista sobre la «imagen de la mujer musulmana», a la vez que se aleja de las mujeres reales, se arraigaba en el imaginario social evitando que unas mujeres que se sentían con personalidad propia, que buscaban el amor compañero y que se alejaban cada vez más de los dictámenes sociales que las mantenían en el espacio privado, se sintieran en igualdad al varón. Un discurso cultural que identifica a la mujer con la tradición más represora de su ciudadanía y de su individualidad, en un marco donde la negación de Occidente conlleva la absoluta lealtad a parámetros, que lejos de surgir de una cultura que en realidad son muchas culturas –mujeres del campo/ciudad, del sur/norte, del Riff/Yebala–, surgen del manteniendo del orden social patriarcal, verdadero fondo común musulmán, que acepta los cambios económicos y tecnológicos, pero que se aferra al concepto de buena familia y a las redes sociales que sobre ella se generan.

Así, la figura simbólica de la mujer que surge de la buena familia, y a la que el discurso ortodoxo, «decimonónico» y –diría yo– antidemocrático se aferra para mantener un orden social que da poder al varón adulto, si bien se hubiera podido difuminar en el Marruecos de los noventa con la democratización de algunas instituciones públicas como la escuela o el mundo laboral, se construía e intentaba hacerse más fuerte bajo el paraguas de un discurso cultural esencialista que reprime cualquier atisbo de igualdad entre los miembros del grupo, entre mujeres y hombres. Una figura simbólica que a través de este discurso cultural y, sobre todo, de su aceptación por los agentes sociales, lo que si pretende difuminar es una realidad que nos muestra que el déficit de ciudadanía de las mujeres limita, como indica Celia Amorós (1997), su desarrollo como individuos libres, reflexivos, autónomos y con criterio para decidir cómo y de qué manera quieren interpretarse como mujeres.

En este sentido, y para concluir, la fusión una identidad de género/una identidad cultural tiene dos connotaciones esenciales: por un lado, mantener el más importante resquicio de un orden social basado en el parentesco y que es refugio del poder del varón, la familia patriarcal. Y por otro entender que esta cuestión no sólo es ventajosa para los hombres, sino que beneficia a todos/as pues a todos/as los identifica como musulmanes frente a quienes no lo son, aunque bajo la reivindicación justa de las diferencias culturales lo que se esconde es una desigualdad que no sólo afecta a las mujeres –mitad de la población–, sino que afecta a la sociedad en su conjunto. Pues la desigualdad lejos de ser una cuestión cultural, es una cuestión que compete al orden social, político y de derechos.

5. Frase extraída de los discursos de mis informantes.

■ BIBLIOGRAFÍA

- A. COSER, C. (1974): *Las instituciones voraces*, México, Fondo de Cultura Económica.
- AMORÓS, C. (1997): *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra.
- BOURDIEU, P. (1958/2007): *Antropología de Argelia*, Madrid, Ramón Areces.
- (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- COBO, R. (2006): «Interculturalidad, feminismo y educación» dentro de COBO, R. (ed.): *Interculturalidad, feminismo y educación*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, Catarata.
- EICKELMAN, D. (2003): *Antropología del mundo islámico*, Barcelona, Bellaterra.
- FRAISSE, G. (2003): *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*, Madrid, Cátedra.
- HOURLANI, A. (1996): *Historia de los pueblos árabes*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- MERNISSI, F. (1992): *Miedo a la modernidad*, Barcelona, Ediciones del oriente y del Mediterráneo.
- ORTNER, S. (1977): «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?», *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama.
- OSBORNE, R. (2005): «Debates en torno al feminismo cultural» dentro de AMORÓS, C. y A. DE MIGUEL (eds.): *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva.
- PARKIN, R. y L. STONE (dirs.) (2007): *Antropología del parentesco y de la familia*, Madrid, Ramón Areces.
- RAMOS, C. (1997): *Género e historia*, México, Instituto Mora.

RASGOS EXPRESIVOS-INSTRUMENTALES Y ACTITUDES SEXISTAS EN DOCENTES UNIVERSITARIOS ESPAÑOLES

MARÍA LAMEIRAS FERNÁNDEZ, YOLANDA RODRÍGUEZ CASTRO, MARÍA VICTORIA CARRERA FERNÁNDEZ
y MARÍA CALADO OTERO

Universidad de Vigo. Facultad de Ciencias de la Educación

■ RESUMEN

EN ESTE TRABAJO se analizan los rasgos instrumentales-expresivos y su relación con las actitudes sexistas en el colectivo de docentes universitarios/as. La muestra está compuesta por 496 docentes universitarios/as españoles (230 mujeres y 266 hombres). Además de la información relativa a aspectos sociodemográficos se utilizaron las siguientes escalas: cuestionario de atributos personales de Spence y Helmreich (1978) y las escalas *Ambivalent Sexism Inventory* (ASI; Glick y Fiske, 1996) y neosexismo (Tougas et al., 1995). Los datos muestran que los hombres son más sexistas tanto en la dimensión negativa hostil como en la dimensión positiva benevolente. Se comprueba, por el contrario, el rechazo tanto de profesoras como de profesores hacia las acciones positivas que favorezcan la incorporación de la mujer en la esfera pública. Por una parte, las mujeres siguen mostrando un mayor nivel en rasgos expresivos y el mismo nivel que los hombres en rasgos instrumentales. Por otra parte, los hombres están más representados en la dimensión instrumental/expresiva, que correlaciona positivamente con instrumentalidad y negativamente con expresividad. Los profesores y profesoras de Enseñanzas Técnicas son los que se muestran más similares en sus dimensiones de instrumentalidad y expresividad, a costa de ser ellas menos expresivas que sus compañeras y ellos menos instrumentales que sus compañeros. Finalmente se comprueba la relación negativa en mujeres entre los rasgos de expresividad e instrumentalidad con sexismo hostil, así como en los hombres entre expresividad y sexismo benevolente. Se reflexiona sobre las implicaciones prácticas de estos resultados.

253

■ INTRODUCCIÓN

Los términos instrumental y expresivo propuestos en 1955 por Pearson y Bales hacen referencia a características o rasgos psicológicos asociados de forma diferencial para cada sexo en un grupo cultural determinado (Eagly, 1995), y que incluso se mantienen para una mayoría de grupos representando rasgos panculturales (Williams et al., 1999). En definitiva, a través de estos rasgos se enfrenta la mayor asertividad, actividad, competitividad y agresividad que se ha considerado prototípica de los hombres frente a la mayor emocionalidad, ternura, ansiedad y sociabilidad con las que se ha caracterizado tradicionalmente a las mujeres. Los rasgos instrumentales y expresivos han sido utilizados ampliamente como equiparables y representativos de las dimensiones de masculinidad-feminidad (Bem 1974), con lo que no todos están de acuerdo (Spence, 1993).

Es el *objetivo de esta investigación* determinar la presencia de rasgos instrumentales y expresivos en una muestra española, y en un colectivo de hombres y mujeres ajustados en un estatus académico y profesional alto, como son los profesores y profesoras universitarios. Con lo que se intenta controlar adecuadamente el efecto que las diferencias de estatus social pueda tener en las diferencias encontradas entre sexos, variable que no siempre se controla adecuadamente (Anastasia et al., 1998). Diversificando este colectivo en función de las diferentes áreas de conocimiento por estar éstas asociadas a estereotipos de género: las mujeres más interesadas en actividades sociales y de ayuda a los demás (por ejemplo, la salud) y los hombres en áreas técnicas y científicas. De hecho, en España las mujeres representan escasamente un tercio de todas las carreras técnicas, proporción que se invierte en Ciencias de la Salud en las que las mujeres representan tres cuartos del total de matriculados (INE, 2004).

En segundo lugar, con este estudio se pretende comprobar la relación entre rasgos instrumentales y expresivos medidos a través del PAQ (Spence y Helmreich, 1978) y las actitudes sexistas medidas a través de escalas desarrolladas más recientemente y que detectan el sexismo más «moderno», a través de su expresión en formas más sutiles y encubiertas (*covert sexism*), tanto dentro de la esfera social (neosexismo, Tougas et al., 1995) como relacional (sexismo ambivalente, Glick y Fiske, 1996).

■ METODOLOGÍA

Muestra

254

La muestra está formada por 496 docentes universitarios (230 mujeres y 266 hombres) de las tres universidades públicas gallegas: A Coruña, Santiago y Vigo. La muestra representativa fue segmentada proporcionalmente para cada una de las universidades gallegas y dentro de estas en función de las carreras en cuatro áreas de conocimiento: Ciencias Experimentales y de la Salud; Ciencias Sociales y Jurídicas; Humanidades y Enseñanzas Técnicas. El tipo de muestreo fue el muestreo por conglomerados en dos etapas. La unidad de primera etapa fue la universidad y las titulaciones y la de segunda etapa, las y los docentes de los mismos. La selección de las unidades muestrales se llevó a cabo mediante muestreo estrictamente aleatorio. Los criterios de estratificación de la muestra fueron la universidad y la titulación. Con el tamaño muestral establecido hubo un error de muestreo inferior al 5% a un nivel de confianza del 95%.

Instrumentos

Por medio de una entrevista se les administraron los siguientes cuestionarios:

- *Variables sociodemográficas*: incluyendo las variables de sexo, edad, opción religiosa, si tiene pareja, si tiene hijos, estudios de la pareja, su situación laboral y la de su pareja.
- *Ambivalent Sexism Inventory (ASI)* (Glick y Fiske, 1996) en la versión española de Expósito, Moya y Glick (1998), con la que se miden las actitudes ambivalentes (hostiles y benevolentes) hacia las mujeres. Esta escala está compuesta por 22 ítems con rango de respuesta tipo Likert que va de 0 (totalmente en desacuerdo) a 6 (totalmente de

acuerdo), siendo las puntuaciones más altas las que representan el mayor nivel de sexismo. La dimensión de sexismo hostil (s_H) se compone de los ítems 2, 4, 5, 7, 10, 11, 14, 15, 16, 18, 21 y la dimensión de sexismo benevolente (s_B) por los ítems 1, 3, 6, 8, 9, 12, 13, 17, 19, 20, 22. La fiabilidad de la escala de s_H fue de .91 y la fiabilidad de la escala de s_B fue de .87.

- *Neosexism Scale* (Tougas et al., 1995) mide nuevas formas de sexismo, definidas como la manifestación de un conflicto entre valores igualitarios y sentimientos negativos hacia las mujeres. Utilizamos la versión española de la escala adaptada por Moya y Expósito (2002), formada de 11 ítems con un formato de respuesta tipo Likert que va desde el 1 (totalmente en desacuerdo) hasta el 7 (totalmente de acuerdo). Antes de sumar las puntuaciones de cada ítem, se ha de recodificar el ítem 2 y el 11. Las mayores puntuaciones indican mayores niveles de sexismo moderno (alpha de Crombach = .65).
- *Cuestionario de Atributos Personales de Spence y Helmreich (PAQ)*, versión española de Vergara y Páez (1993) de 24 ítems. El objetivo de este cuestionario es medir la auto-adscripción que hace el sujeto, de rasgos asertivos-instrumentales y de rasgos expresivos-interpersonales. Cada característica del PAQ se presenta en una escala bipolar de cinco puntos. Se pide a los sujetos que indiquen en qué punto (1-5) del continuo se sitúan (1 «nada agresivo» a 5 «muy agresivo»). A partir de esta escala se construirán tres variables:

1. *Escala de rasgos instrumentales*: recoge las características de independencia, pasividad-actividad, competitividad, la facilidad-dificultad en la toma de decisiones, facilidad o dificultad a la hora de darse por vencido, confianza en uno mismo, sentimiento de inferioridad-superioridad.

Ítems: 3, 7, 8, 9, 12, 15, 21, 22 (alpha de Crombach = .77)

2. *Escala de rasgos instrumentales-expresivos*: agresividad, sumisión-dominante, nivel de excitación en una crisis, orientado a casa-mundano, necesidad de aprobación de los demás, vulnerabilidad de los sentimientos, facilidad-dificultad para llorar y nivel de seguridad.

Ítems: 2, 6, 10, 16, 17, 19, 20, 24 (alpha de Crombach = .68)

3. *Escala de rasgos expresivos*: emocional, capacidad de dedicarse a los demás, bruto-suave, servicialidad con los demás, amabilidad, consciencia de los sentimientos de los demás, comprensión de los demás y frialdad-calidez en relaciones con los otros.

Ítems: 1, 4, 5, 11, 13, 14, 18, 23 (alpha de Crombach = .51)

Las puntuaciones más altas se asocian con mayor instrumentalidad, expresividad e instrumentalidad-expresividad.

■ RESULTADOS

Las medias y desviaciones típicas de hombres y mujeres en sexismo hostil (s_H) y sexismo benevolente (s_B) muestran diferencias significativas. Las medias de los profesores universitarios en s_H son más altas que las de sus compañeras ($t = -5.74$; $p < .001$), al igual que en s_B ($t = -4.63$; $p < .001$). La escala de neosexismo no revela diferencias significativas en función del género, con unas puntuaciones de 3.11 y 3.12 respectivamente para profesoras y profesores ($t = -.168$). Por otra parte, se encuentran diferencias significativas entre hombres y mujeres en dos subescalas del PAQ: las puntuaciones de las profesoras son más altas en la subescala de *expresividad* ($t = 2.60$; $p < .01$) y de *instrumentalidad expresividad* ($t = -6.76$; $p < .001$) que las de los hombres (con unas puntuaciones de 3.57 y 2.86 respectivamente para cada subescala). No obstante, no se encuentran diferencias significativas en función del sexo en la subescala de *masculinidad* (con una puntuación de 3.41 para las profesoras y 3.48 para los profesores; $t = -1.56$).

En cuanto a los niveles de sexismo de los/as docentes en función al sexo, en cada área de conocimiento; se comprueba en relación al sexismo hostil que son los profesores de Ciencias Sociales y Jurídicas ($t = -2.48$; $p < .05$), los de Ciencias Experimentales y de la Salud ($t = -4.47$; $p < .001$) y los de Enseñanzas Técnicas ($t = -2.03$; $p < .05$) los que tienen actitudes más sexistas hostiles hacia las mujeres que sus compañeras; en relación al nivel de sexismo benevolente siguen siendo los profesores de Ciencias Experimentales y de la Salud ($t = -3.24$; $p < .01$), los de Enseñanzas Técnicas ($t = -3.86$; $p < .001$) junto a los de Humanidades ($t = -2.72$; $p < .01$), los que son más sexistas benevolentes que sus compañeras.

En cuanto a la escala de *neosexismo* por áreas, no se han encontrado diferencias de género en los niveles de sexismo entre los profesores y las profesoras.

En relación al PAQ por áreas de conocimiento, en la escala de rasgos expresivos destacamos que sólo se encuentran diferencias significativas en el área de Ciencias Experimentales y de la Salud, pues son las profesoras las que obtienen puntuaciones más altas; en la escala de rasgos instrumentales se dan diferencias significativas sólo en el área de Ciencias Sociales y Jurídicas, adscribiéndose los profesores a rasgos más instrumentales que las profesoras; y finalmente en la escala de rasgos instrumentales-expresivos cabe destacar que en las áreas de Ciencias Experimentales y de la Salud ($t = -5.41$; $p < .001$), Humanidades ($t = 2.94$; $p < .01$), y Ciencias Sociales y Jurídicas ($t = 3.39$; $p < .001$) se han encontrado diferencias significativas, siendo los profesores los que obtuvieron mayores puntuaciones que sus compañeras.

Los resultados del análisis univariado de las escalas en función de las áreas de conocimiento muestran que en el grupo de profesoras por áreas de conocimiento no se encuentran diferencias significativas en su nivel de sexismo hostil y de sexismo benevolente. Sin embargo, sí hay diferencias significativas entre los profesores de las diferentes áreas de conocimiento, en cuanto a su nivel de sexismo hostil ($F_{(249,3)} = 5.01$; $p < .01$) y de sexismo benevolente ($F_{(238,3)} = 6.25$, $p < .001$). Destacando que son los profesores de Ciencias Experimentales y de la Salud junto con los profesores de Enseñanzas Técnicas los que tienen actitudes más sexistas hacia las mujeres.

En cuanto a la escala del PAQ, los análisis univariados muestran que las profesoras de Humanidades asumen rasgos más expresivos que el resto de sus compañeras ($F_{(217,3)} = 7.85$; $p < .01$). También se encuentran diferencias significativas en la escala de instrumentalidad-expresividad, donde las profesoras de Ciencias Sociales y Jurídicas son las que obtienen mayores puntuaciones ($F_{(216,3)} = 2.82$; $p < .05$) (ver tabla 2).

En el grupo de los *profesores* al compararlos entre sí en función a las áreas de conocimiento, encontramos diferencias significativas en las tres subescalas del PAQ; siendo los profesores de Humanidades los que más se adscriben a *rasgos expresivos* ($F_{(259, 3)} = 4.53$; $p < .01$) frente a los que menos, que son los profesores de Enseñanzas Técnicas y de Ciencias Sociales y Jurídicas; ya que éstos últimos son los que se definen con rasgos *más instrumentales* ($F_{(259, 3)} = 5.41$; $p < .01$); y son los profesores de Ciencias Experimentales y de la Salud los que mayor puntuación obtienen en la *escala de rasgos instrumentales y expresivos* ($F_{(256, 3)} = 3.84$; $p < .05$)

En cuanto a la escala de neosexismo, no se detectan diferencias significativas ni en el grupo de las profesoras ni en el grupo de los profesores.

Por otra parte al realizar *correlaciones entre todas las escalas utilizadas para cada sexo*; en relación a los datos para la muestra general, se comprueba la presencia de una correlación positiva entre las subescalas de rasgos instrumentales y expresivos ($r = .12$; $p < .01$); y entre la subescala de instrumentalidad- expresividad y las subescalas de instrumentalidad y expresividad, así la correlación con la subescala de instrumentalidad es positiva ($r = .31$; $p < .01$), mientras que con la subescala de expresividad la correlación es negativa ($r = -.36$; $p < .01$). En contra de lo que se propone teóricamente, la subescala de expresividad correlaciona negativamente con el sexismo hostil ($r = -.09$; $p < .05$), y también la subescala de instrumentalidad ($r = -.09$; $p < .05$).

Al analizar los datos en función del sexo se comprueba que en el grupo de profesores, la subescala de expresividad correlaciona positivamente con el sexismo benevolente ($r = .14$; $p < .05$) y en el grupo de profesoras, el sexismo hostil correlaciona con la subescala de expresividad ($r = -.17$; $p < .05$) y con la escala de instrumentalidad ($r = -.15$; $p < .05$).

Siguiendo la línea de estudios previos, el sexismo hostil y el sexismo benevolente correlacionan positivamente ($r = .63$; $p < .01$). Por otro lado, al relacionar la escala de neosexismo con la escala ASI, nos encontramos que el neosexismo sólo correlaciona con el sexismo hostil ($r = .23$; $p < .01$) y no con el sexismo benevolente. Esto nos indica que la escala de neosexismo mide el sexismo más tradicional y latente, y no el sexismo más sutil con un tono positivo afectivo como es el sexismo benevolente. Al analizar los datos por sexos se comprueba que en el grupo de profesores, el *neosexismo* correlaciona con sexismo hostil ($r = .29$; $p < .05$) y con sexismo benevolente ($r = .14$; $p < .05$), mientras que en el grupo de las profesoras el neosexismo correlaciona sólo con el sexismo hostil ($r = .16$; $p < .05$). El sexismo hostil y el benevolente siguen correlacionando fuertemente tanto en grupo de profesores ($r = .58$; $p < .01$) como en el de las profesoras ($r = .66$; $p < .01$).

257

■ BIBLIOGRAFÍA

ANASTASIA, I. y M. D. MILLAR (1998): «Sex and Gender: a Study of University Professors», *Sex Roles*, 38(7/8), 675-683.

BEM, S. L. (1974): «The Measurement of Psychological Androgyny», *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 155-162.

CONSTANTINOPLE, A. (1973): «Masculinity-feminity: An Exception to a Famous Dictum?», *Psychological Bulletin*, 80, 389-407.

EAGLY, A. (1995): «The Science and Politics of Comparing Women and Men», *American Psychologist*, 50(3), 145-158.

- GLICK, P. y S. T. FISKE (1996): «The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating Hostile and Benevolent Sexism», *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 491-512.
- INSTITUTO DE LA MUJER (2004): *Indicadores laborales básicos de la situación de la mujer en España y sus regiones*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- KOESTNER, R. y J. AUBE (1995): «A Multifactorial Approach to the Study of Gender Characteristics», *Journal of Personality*, 63, 681-709.
- PARSON, T. y R. F. BALES (1955): *Family, Socialization, and Interaction Process*. New York, Free Press.
- Spence, J. T. (1993): «Gender-related Traits and Gender ideology: Evidence for a Multifactorial Theory», *Journal of Personality and Social Psychology*.
- SPENCE, J. T. y C. BUCKNER (2000): «Instrumental and Expressive Traits, Trait Stereotypes, and Sexist Attitudes. What do They Signify?», *Psychology of Women Quarterly*, 24, 44–62.
- SPENCE, J. T. y R. L. HELMREICH (1978): *Masculinity and Femininity: Their Psychological Dimensions, Correlates, and Antecedents*, Austin, University of Texas Press.
- TERMAN, L. M. y C. C. MILES (1936): *Sex and Personality*, New York, McGraw Hill.
- TOUGAS, F., R. BROWN, A. M. BEATON y S. JOLY (1995): «Neosexism: Plus Ça Change, Plus C'est Pareil», *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21(8) 842-849.
- TWENGE, J. M. (1997): «Changes in Masculine and Feminine Traits over Time: A meta-analysis» *Sex Roles*, 36 (5/6), 305-325.
- VERGARA, A. I. y D. PÁEZ (1993): «Revisión teórico-metodológica de los instrumentos para la medición de la identidad de género», *Revista de Psicología Social*, 8(2), 132-152.
- WILLIAMS, J. E., R. C. SATTERWHITE y D. L. BEST (1999): «Pancultural gender stereotypes revisited: The five factor model», *Sex Roles*, 40 (7/8), 513-525.

PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LA PRODUCCIÓN ARTÍSTICA DE ARTISTAS ESPAÑOLAS

PILAR MUÑOZ LÓPEZ

EN EL CONTEXTO GENERAL de la situación de inferioridad de las mujeres en todas las épocas, aquellas que se atrevieron a realizar obras artísticas debieron arrostrar las consecuencias de su osadía por el hecho de pertenecer al sexo femenino. Este hecho biológico las encuadraba inevitablemente en los parámetros prescritos por las leyes, las costumbres, la sociedad... para las vidas de las mujeres, rígidamente reglamentadas en función de los intereses de los varones. El hogar familiar, el convento o el burdel eran los lugares específicos en los que las mujeres necesariamente debían recluirse, y en los que se producían los acontecimientos de sus vidas. Desde este punto de partida, la identidad de sexo se constituía en identidad de género, dando lugar a lugares específicos de hábitat y de desarrollo personal, lugares cerrados para las mujeres, frente a la vida pública de los hombres, para los cuales lo prioritario era la vida activa exterior, en ocupaciones y trabajos remunerados que les otorgaban identidad grupal e individual.

Por el contrario, en las mujeres, tal como entrevemos a través de los libros, la identidad grupal era uniforme, y se diferenciaban por las funciones sociales que cumplían, siempre en relación a los varones: madre, esposa, hermana, hija, o en situación de marginalidad, como prostituta.

Así pues, la evolución histórica es la primera fuente de discriminación de las mujeres, que en función de la identidad de sexo, son encuadradas en las actividades y prescripciones impuestas culturalmente como género.

En las actividades artísticas, las mujeres tuvieron que enfrentarse a diversas discriminaciones:

- a) Imposibilidad de acceso a los conocimientos teóricos y técnicos necesarios para poder desarrollar actividades de creación, dada la inaccesibilidad de las mujeres a la instrucción educativa en las condiciones de los varones. Por otra parte, en el pasado, las mujeres que accedieron, aunque de forma limitada, a estos conocimientos lo hicieron a través de los conocimientos que adquirieron en el taller familiar, en el que, bajo la dirección de un maestro, generalmente el padre, prestaban su colaboración en trabajos de baja categoría, pero necesarios para la buena marcha del negocio familiar, en el que los hijos varones se integraban para aprender el oficio y el prestigio que habrían de heredar, pero en el que las hijas, incapacitadas para agremiarse o para realizar encargos bajo su nombre de mujer, no tenían sino un lugar marginal y menor. Posteriormente, a partir del siglo XVIII, y al hilo de las nuevas ideas y teorías de la Ilustración, las mujeres comenzarán a reivindicar mejoras educativas. Pero tan sólo las damas de las clases superiores tendrán el privilegio de aprender a pintar, más bien como expresión de su alto rango social, y como forma de llenar amplios periodos de ocio. Esta tendencia se acentúa durante el siglo XIX, en el que un gran número de mujeres de

la clase aristocrática y posteriormente de clase burguesa, realiza actividades artísticas como fruto de su educación «de adorno», que prestigia a las jóvenes casaderas. Sin embargo, a pesar de las mejoras educativas, las mujeres están excluidas de las clases de dibujo del natural o de anatomía y otras materias «indecorosas» para las alumnas (Estrella de Diego, 1987: 190), pues su actividad es, simplemente, «de afición», como puede deducirse de los catálogos de las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes que se celebraron en España desde 1856 hasta 1968, es decir, aficionadas. Dentro de las coordenadas culturales de la época y los atributos de género asignados, las pintoras del siglo XIX sufren una discriminación que se puede considerar una censura, la que imponía determinados temas, como los florales o los asuntos «de género», es decir, la representación de objetos y elementos de la vida cotidiana, es decir, el género artístico conocido como «bodegón», al mismo tiempo que se consideraba inadecuado para las obras plásticas femeninas los asuntos y temas «importantes» de los cuadros de historia, que trataban asuntos «masculinos» relacionados con la historia canónica, es decir, temas militares o políticos. Para este tipo de obras, por otra parte, las mujeres no estaban cualificadas, al haber sido excluidas de los estudios de anatomía, entre otras materias. Tal como expresa José Parada y Santín (1903: 80), entre otros autores de la época:

Los géneros preferidos para nuestras pintoras son, en general, los que más se avienen con su modo de ser sedentario y delicado: las flores, naturaleza muerta, el país y hasta el retrato, y como procedimiento ha sido muy común el uso de la acuarela y el pastel.

En el transcurso del tiempo, la pintura de historia fue siendo arrinconada, al estar cada vez en mayor decadencia. La pintura «de género», por el contrario, debido a las nuevas ideas y al ascenso de la burguesía, fue adquiriendo un mayor prestigio y relevancia social, ya que podía ser adquirida y pasar a formar parte del mobiliario y la decoración doméstica. Así, en la Exposición Nacional de 1897, obtuvo la primera medalla un artista varón, Sebastián Gessa Arias, por un cuadro de flores y frutas. Esto pone en evidencia que la pintura de flores y el bodegón tienen una valoración social mayor cuando la realizan artistas masculinos, lo que revaloriza el género pictórico, a pesar de la reconocida calidad de muchas obras realizadas por mujeres.

Las restricciones educativas en cuestiones artísticas se mantendrán hasta bien entrada el siglo XX.

- b) Exclusión social, al constituir actividades no reconocidas para las mujeres con anterioridad al siglo XVIII. Es bien sabido, por otra parte, que la mayor parte de las obras atribuidas a mujeres artistas carecen de firma, por la imposibilidad de firmar con su nombre. Las mujeres que obtuvieron reconocimiento en las artes fueron más bien objeto de curiosidad morbosa, como seres extraños a su sexo, ya que eran capaces de realizar actividades viriles, y fueron tachadas de «viragos», y otros epítetos semejantes, en los que se ponía en duda su «feminidad» y, en consecuencia, sufrieron en sus vidas el rechazo y la marginación de los parámetros establecidos en función del género. Esta situación de excepcionalidad dentro de los límites establecidos a su género en la cultura ambiente de cada época, daba pie por ejemplo, a sufrir agresiones sexuales, como sería el caso de la italiana Artemisa Gentileschi, a ser ignoradas o rechazadas por los artistas masculinos o los receptores y compradores de las obras, a

no encontrar marido o acomodo a sus vidas como mujeres, etc. En España, ésta sería la situación de Margarita y Dorotea Macip, hijas de Vicente Macip, o Juan de Juanes, y a las que se atribuyen algunas obras de la Escuela de Juan de Juanes de extraordinaria calidad y que no pueden ser atribuidas ni al hijo, Vicente Macip «el joven», ni a los discípulos del maestro, como el «Retablo de Almas» de la Iglesia de Santa Cruz de Valencia, o «El Salvador» de la Colección John Ford de Londres (José Albi, 1979: 466). También se sospecha, siendo además tradición popular, su participación y autoría de diversas obras, como el Retablo de la Iglesia de Bocairente en Valencia, entre otros. Sin embargo, además de algunas referencias documentales de autores de la época que las caracterizan como pintoras, especialmente a Margarita, la única constancia de su paso por la vida nos la ofrecen los documentos de su defunción, en 1609 y 1613, en los que se incluye la información «doncella», es decir, que no se casaron, lo cual se relaciona con su adscripción de género.

- c) La tercera discriminación en función del género, y derivada de las anteriores, es su invisibilidad tanto a nivel social como incluso físico. Sus nombres y sus obras no aparecen en los documentos o en las bibliografías específicas. E incluso en los casos en los que se las menciona son menospreciadas o confinadas a los apartados secundarios y menores, o como epígonos de artistas varones. La mayor parte de las obras de algunas artistas reconocidas y valoradas en su época, como Sofonisba Anguissola, que vino a la corte de Felipe II precedida por su fama como artista, y por tanto, como ser extraño a su género, y que fue dama de honor de la reina Isabel de Valois, han sido ignoradas o atribuidas a artistas varones, entre ellos a Sánchez Coello, con quien compitió, y a quien, en ocasiones, la Familia Real llegó a imponer el estilo, las poses... «a la manera» de Sofonisba Anguissola. Aunque actualmente se le reconocen más de cincuenta cuadros existentes en museos y colecciones privadas, apenas firmó sus obras. Esto tal vez haya propiciado la confusión. Pero, como dama de la reina, ¿le estaba permitido firmar como pintora los cuadros que pintaba? En otros casos, los libros de Historia del Arte, incluidos algunos escritos en fechas no muy lejanas, hacen hincapié en épocas pretéritas, en aspectos de la vida personal, el aspecto físico... lo cual no sucede con artistas varones. Un caso especialmente ilustrativo, como ejemplo de la discriminación en función del sexo/género, es la de Teresa Díez, (Ilust. 1) una artista que realizó diversas obras en el entorno de Zamora en el siglo XIV. Durante varios siglos, su obra permaneció oculta, pero en 1955 unas obras en el Real Monasterio de las Clarisas de Toro, en Zamora, sacaron a la luz un conjunto pictórico realizado «al fresco seco», en el que figuraba la inscripción «Teresa Díez me fecit». Las pinturas se han fechado en torno a 1316 o fechas posteriores, pues se han descubierto otras pinturas suyas en la Iglesia de la Hiniesta (Zamora), y en ellas existen diversas temáticas de santos, diez escenas sobre la vida de San Juan Bautista, y especialmente, veintiuna escenas sobre la vida y martirio de Santa Catalina, quien se enfrentó al rey en defensa de su fe, así como a una comitiva de sabios con quienes polemizó saliendo victoriosa de la disputa, y a quienes convenció con sus argumentos. Posteriormente, fue torturada y decapitada. Tras muchos avatares, las pinturas, rescatadas del Monasterio de las Clarisas, han sido pasadas a lienzo y restauradas, actualmente se encuentran en la Iglesia de San Sebastián de los Caballeros (Zamora) (Adeline Rucquoi, 1985: 27). Las obras, de extraordinaria calidad, no sólo fueron ocultadas durante siglos, sino que han

sido ignoradas por los libros. Tal vez el hecho de la extraordinaria importancia y dignidad que las mujeres representadas tienen en su obra, a las que presenta como seres inteligentes y activos, sea causante de su desaparición física durante tantos siglos. Tal vez el mensaje que transmiten los murales no encajaba con la ideología dominante, aunque tal vez hayamos de agradecer que no hayan sido, directamente, destruidas.



Ilust. 1. Teresa Díez

¿Muestran las artistas españolas una perspectiva de género en sus obras? Si analizamos cronológicamente las obras que han llegado hasta nosotros, podemos extraer diversas conclusiones en este sentido. No podemos olvidar que la mentalidad de las mujeres en cada época está determinada por las ideas existentes en la cultura ambiente en la que llevan a cabo sus vidas, y en la cual los roles de género tienen una importancia fundamental.

262

Algunas autoras, dentro de la crítica feminista, afirman que la pintura de las mujeres es diferente a la de los hombres, dado que «está claro que las mujeres y los hombres, como grupos, tienen experiencias vitales diferentes» (de Diego, 1987: 285). Linda Nochlin, por su parte, matizaba: «El hecho de que un determinado artista sea mujer y no hombre es importante: es una variable más o menos significativa en la creación de la obra de arte, como ser americano, ser pobre o haber nacido en 1900» (Linda Nochlin, 1978: 29). Algunos autores han apuntado la existencia de algunas características de las obras de mujeres artistas, con las que otros no están de acuerdo, como formas cóncavas y orgánicas, motivos decorativos o autobiográficos, ambigüedad, repetición... (Estrella de Diego, 1987: 285).

No podemos olvidar las limitaciones impuestas a las artistas del pasado por la ideología dominante en cuanto a su instrucción, las temáticas que debían abordar o las restricciones a la exposición pública de sus obras.

El análisis de algunas obras revela esa experiencia vital diferente, en la cual puede apreciarse una perspectiva de género. Otra característica que encontramos es que en un gran número de obras esta experiencia personal y vital, se muestra a través de la representación de mujeres, con características diferentes a las representadas por los artistas varones. Podemos ver, por ejemplo, como en las pinturas de Teresa Díez (siglo XIV) las mujeres representadas tienen una importancia y una dignidad que no se corresponde con las ideas del momento, o con

la importancia que los artistas le conceden, fuera de la figura de la Virgen María. Del mismo modo, en la obra de Josefa de Ayala (1630-1684) (Ilust. 2), las mujeres aparecen mostrando su dignidad y capacidad. No es casual que estas dos artistas, con tres siglos de distancia en el tiempo, representasen a Santa Catalina, mujer que, dentro de la mentalidad de la religiosidad oficial, representaba la capacidad y la inteligencia, capaz de derrotar, con sus argumentos intelectuales a varios sabios o filósofos. La representación de esta figura por parte de mujeres artistas constituye una forma de reivindicación de la inteligencia y la dignidad de la mujer. En otros casos, como en la escultora Luisa Roldán (1654-1704) (Ilust. 3), que es un antecedente de la estética dieciochesca, la perspectiva de género parece «feminizar» a los personajes religiosos a los que esculpe. Y tanto Josefa de Ayala como Luisa Roldán realizan temas relacionados con la Sagrada Familia, como *María enseñando a andar al Niño Jesús*, *Santa Ana dando lecciones a la Virgen* o *La Virgen bordando*, ofreciendo así una visión de mujer dentro de la temática religiosa de la Contrarreforma.



263

Ilust. 2. Josefa de Ayala y Olvidos (1630-1684), *El matrimonio místico de Santa Catalina*



Ilust. 3. Luisa Roldán

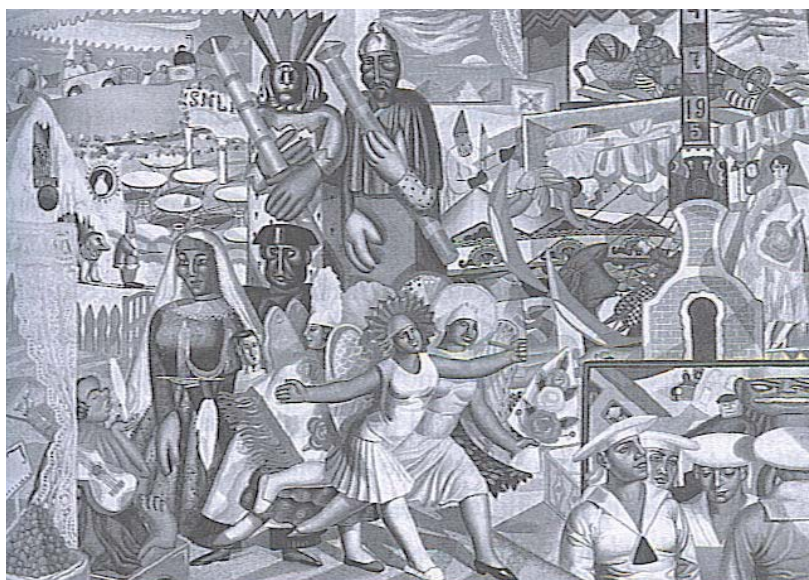
Durante el siglo XIX, pese a las limitaciones de género impuestas por la cultura artística oficial, en cuanto a los temas, formatos o procedimientos considerados adecuados para las mujeres, e incluso en relación a la autocensura que las artistas se imponían, debido a las connotaciones negativas que las transgresiones a estos esquemas preestablecidos podían tener para sus vidas, ya que podrían ser juzgadas en cuanto a su moralidad, su aspecto u otras cuestiones de sus biografías personales, algunas artistas se atrevieron a realizar cuadros de temática histórica, como María Soledad Garrido (Carlos Reyero, 1989: 165), que pintó *El sacrificio de las saguntinas*, obra de gran dificultad técnica y en el cual se resalta el papel activo de las mujeres en la defensa de Sagunto. Otras artistas de la época realizaron asimismo retratos históricos de mujeres, destacando su papel en acontecimientos históricos del pasado, como Agustina de Aragón y otras. Frente a esta visión de género, que reivindicaba la presencia heroica de algunas mujeres en la Historia, en general, los cuadros realizados por varones mostraban a las mujeres, en un alto porcentaje, como víctimas o personajes secundarios vinculados con personajes masculinos. También predominan las representaciones de mujeres, pero con un papel diferente al de las en situaciones específicas de sus vidas, como un trasunto de sus propias vidas. También realizaron un alto porcentaje de autorretratos y, en ocasiones, se representaron en su actividad de pintoras, dentro de una tradición en la que podemos encontrar, entre otras, a Artemisa Gentileschi, Rosalba Carriera, Adelaide Labille-Guiard y otras artistas europeas. Dentro de esta temática del autorretrato pintando, encontraríamos a Ana de Urrutia (1812-1850), Lluïsa Vidal (1876-1918) (Ilust. 4), o ya en el siglo XX, a Julia Minguiñón (1907-1965) y otras. En esta representación están afirmando su identidad como artistas, a través de la propuesta visual que ofrecen a los receptores de sus obras. En algunas de estas obras su imagen como artista se encuadra en los lugares cotidianos y domésticos, en los que en ocasiones aparecen sus familiares más allegados. Parecen querer decir: «soy pintora y artista, pero no se alarmen, pues llevo a cabo mi actividad en mi casa, rodeada de mi familia y, por tanto sin transgredir los límites que la sociedad impone a las mujeres».

264



Ilust. 3. Luisa Vidal

Durante el siglo xx, de nuevo encontramos en las artistas el tema de la representación de mujeres como reflejo de sus propias experiencias vitales. Así, por ejemplo, en obras de María Gutiérrez Blanchard (1881-1932), como *La Comulgante* (1920), *La tireuse de cartes* (1924-25), o *Niña en la ventana* (1927), con la temática, repetida en las obras plásticas de las mujeres, de la mujer asomándose a la ventana. O las obras de Maruja Mallo (1902-1995), que muestra, en su primera época, a mujeres aladas en verbenas o fiestas populares (Ilust. 5), en las que los valores caducos de la sociedad son mostrados en forma de «cabezudos» de cartón: el guardia civil, el cura... o que, adelantándose a representaciones críticas de artistas feministas norteamericanas de los años setenta, como Cindy Sherman, nos ofrece, ya en los años veinte, imágenes fotográficas de sí misma, rodeada de elementos simbólicos, como calaveras de burro... La mujer, en la tradición iconográfica del arte occidental que muestra a las mujeres como objeto de contemplación, se ofrece a sí misma como propuesta visual en contextos y situaciones muy diferentes a las ofrecidas por los artistas varones, realizando así una crítica a los estereotipos establecidos sobre la imagen de las mujeres.



Ilust. 5. Maruja Mallo

Durante la dictadura franquista, a pesar de la relegación del papel social de la mujer a su función doméstica y familiar, un gran número de mujeres participa en las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes, único escaparate artístico que en las primeras décadas del franquismo canaliza las actividades artísticas, y en las que se muestra un arte vinculado al realismo tradicional, que, por otra parte, constituía una continuidad con la tónica de las Exposiciones Nacionales anteriores a la Guerra Civil. Aunque las artistas se integran en los parámetros generales admitidos dentro de los cánones del naturalismo academicista, muestran una visión de las mujeres dentro de los parámetros de la perspectiva de género, mostrándolas en situaciones y contextos de su vida cotidiana, realizando actividades en forma activa. Así, podemos mostrar la obra de Julia Miguillón, quien, sorprendentemente, obtuvo medalla de primera clase en la primera Exposición Nacional celebrada tras la guerra, con su obra *La Escuela de Doloriñas* (Ilust. 6), en la cual aparece una modesta maestra rural en su lugar de trabajo y rodeada de sus alumnos. A

pesar de las connotaciones ideológicas conservadoras de la obra, presenta unas cualidades excepcionales de modernidad para la época, mostrando la actividad laboral de una mujer, en unos momentos en los que el nuevo orden de Franco recluía de nuevo a las mujeres en el ámbito doméstico, ya que «[...] libertará a la mujer casada del taller y de la fábrica» (Fuero del Trabajo, Declaraciones x y xi, 1938).



Ilust. 6. Julia Minguillón

También Julia Minguillón realizó obras de exaltación ideológica, como la titulada *Bordadora de flechas*, que incluye un retrato de José Antonio Primo de Rivera, y en el que algunas mujeres bordan la bandera de Falange. Como puede apreciarse, la obra presenta el tema desde un punto de vista femenino, mostrando a mujeres realizando las actividades propias de su sexo, según la mentalidad vigente y que se pretendía fomentar y reforzar. Si en el terreno de los aspectos artísticos materiales y estilísticos las artistas no se apartan de los cánones admitidos y establecidos por las autoridades artísticas académicas, en lo relativo a los temas el repertorio es también semejante: paisajes, retratos, bodegones, temas religiosos o retratos de personajes populares entroncados con los aspectos folklóricos y regionales, en consonancia con la ideología imperante. Sin embargo, en lo que respecta a la representación de la figura humana, existe un tema, cultivado por hombres y mujeres, pero en el que las mujeres muestran una interesante variación: el tema de la figura femenina.

Éste es, por otra parte, un tema especialmente cultivado por las pintoras, pero mientras los artistas masculinos suelen representar imágenes de mujeres (retratos de damas de las clases altas, familiares, como madres, esposas o hijas, o bellas mujeres desconocidas de las clases populares) que se muestran posando en forma generalmente pasiva, las artistas femeninas muestran un gran número de obras en las cuales aparecen las mujeres en sus actividades y contextos cotidianos, dándonos así una visión de la vida de las mujeres en aquellos años, a través de la visión de las artistas del momento. El desnudo femenino es uno de los temas característicos y emblemáticos, cultivado por los pintores académicos presentes en las Exposiciones Nacionales, los Salones de Otoño, y los demás certámenes artísticos nacionales. Curiosamente, la pintora Teresa Condeminas es la única artista que

pinta desnudos femeninos, con los que consiguió un gran prestigio, hasta el punto de representar a España en alguna de las exposiciones que se realizaron institucionalmente en el extranjero, como la Exposición de Arte Español Contemporáneo de Buenos Aires, en 1947. Sus obras nos muestran a las mujeres en forma tradicional posando en forma pasiva, y, al margen de su extraordinaria calidad plástica, nos suscitan una pregunta: ¿el hecho de que los desnudos hubiesen sido realizados por una mujer, los convertía, a los ojos de las autoridades académicas del momento, en más tolerables, en más inocentes, para ser exhibidos y contemplados, en una época caracterizada por la censura más implacable? ¿Ambigüedad consciente? ¿Perspectiva de género?

A partir de la década de los años sesenta, vemos a través de algunos ejemplos, como las artistas expresan su malestar por muchos convencionalismos sociales que rodean la vida de las mujeres en nuestro país, por todo el peso de las costumbres que impiden su desarrollo y constriñen su libertad. Estas ideas las encontramos en obras como *Composición* de Carmen Aguayo, o «Falsa cortesía» de Julia Valdés Guillén (Catálogo Concursos Nacionales 1969) (Ilust.7).



Ilust. 7. Carmen Aguayo



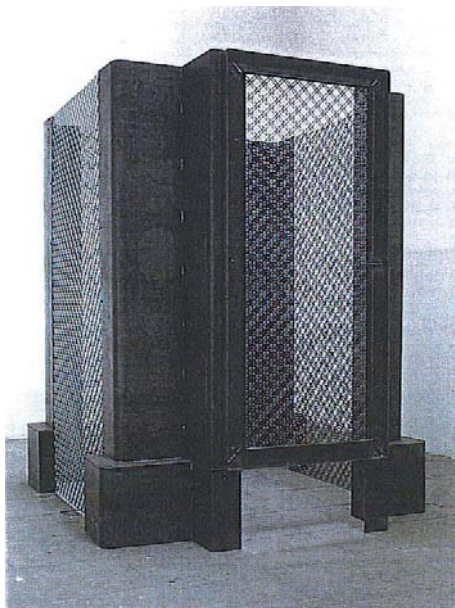
Ilust. 7. Julia Valdés Guillén

¿Y en las artistas de generaciones más recientes? Evidentemente las mujeres han ido asumiendo posturas cada vez más críticas en la sociedad, a medida que han ido accediendo a ámbitos de estudio o de trabajo que durante siglos les estuvieron vedados. Algunas artistas españolas actuales ponen de manifiesto conscientemente estas situaciones de marginación y discriminación a través de sus obras, incidiendo además en una perspectiva de género, en ocasiones dramática, en ocasiones irónica. Muchos son los ejemplos que podemos poner, y en la que la mirada que muestra y presenta en gran medida representaciones de mujeres, es una mirada y una perspectiva de género. Podemos citar, entre otras, a Esther Ferrer, Patricia Gadea, Victoria Civera, Ouka Lele, Ángeles Agrela, Rosalía Banet, Carmen Blancoluna, Mavi Escamilla, Pilar Lara, Felicidad Moreno, Marina Núñez, Eulalia Valldosera, Cristina García Rodero, y otras muchas.

En otros casos, se limitan a realizar su trabajo de creación plástica sin un discurso conscientemente asumido de género. Sin embargo, aún la sociedad no ha aceptado de forma total la realidad de la mujer creadora. Así, por ejemplo, podemos citar las reticencias existentes en los textos especializados hacia Susana Solano, una artista que tiene un extraordinario prestigio y éxito fuera de nuestro país. Su obra escultórica de notable envergadura, utiliza materiales como el hierro, bronce, cristal o mármol, integrándose en formas desprovistas de referentes iconográficos naturalistas, es una obra fuerte y rotunda, y en nada relacionada con los estereotipos tradicionales sobre la feminidad (Ilust. 8). Sin embargo, algunos textos de la crítica, como en los tiempos pretéritos en que se indagaba en la vida personal de las artistas las motivaciones de su trabajo de creación plástica, muestran su perplejidad ante el trabajo de la artista, que es «explicada» en frases como ésta (Calvo Serraller, 1992: 88):

Pero lo personal no es menos significativo en la obra de Susana Solano como vástago de menestrales en una tierra en la que los menestrales fueron radicalmente tales mucho antes de pensar en convertirse en empresarios industriales. La familia de Susana Solano tiene raíces en la forja de los pequeños talleres pero también –feliz coincidencia– en la industria de esa actividad asimismo plástica que es la pastelería.

268



Ilust. 8. Susana Solano

Ejemplos recientes aún nos revelan la existencia de estereotipos de género sobre las artistas españolas, como cuando en el Diario *El País*, en un artículo que informa sobre el fallecimiento de Maruja Mallo, el editorial introductorio la caracteriza como «La musa del surrealismo español» (*El País*, 7 de febrero de 1995), o en el artículo del mismo diario titulado «Qué pintan las mujeres. Poca presencia internacional y precios más bajos, parte del tratamiento discriminatorio hacia las artistas» (*El País*, 6 de diciembre de 1998), en el que algunas artistas importantes manifiestan sus dificultades por el hecho de ser mujeres.

La exposición «Doce artistas» (hasta el 15 de julio de 2007), constituye un hito en el que, por primera vez, doce artistas españolas exponen sus obras en el Museo del Prado. Esperemos que no constituya «una rareza» como lo fue en épocas pasadas.

■ BIBLIOGRAFÍA

- ALBI, J. (1979): *Joan de Joanes y su círculo artístico*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia.
- BACKMANN, D. G y S. PILAND (1982): *Women Artists*, New York, Scarecrow Press.
- CALVO y SERRALLER, F. (1992): *Escultura española actual: una generación para un fin de siglo*, Madrid, Fundación Lugar C.
- DIEGO, E. DE (1987): *La mujer y la pintura del XIX español*, Madrid, Cátedra.
- HARRIS, A. S. y L. NOCHLIN (1978): *Women Artists, 1550-1950*, Los Angeles County Museum.
- NOCHLIN, L. (1978): «The Great Goddess».
- PANTORBA, B. DE [1948] (1980): *Historia y crítica de las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes celebradas en España*, Madrid, Jesús R. García Rama editor.
- PARADA Y SANTÍN, J. (1903): *Las pintoras españolas*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón.
- REYERO, C. (1989): *La pintura de historia en España*, Madrid, Cátedra.
- RUCQUOI, A. (1985): «La mujer medieval», *Cuadernos «Historia 16»*, 262.

LAS IDENTIDADES SEXO/GÉNERO EN EL ARTE

IRENE PELAYO GARCÍA

■ INTRODUCCIÓN

TRAS HABER REALIZADO durante los últimos meses una extensa búsqueda y catalogación de películas de temática lésbica en el cine comercial español, he observado interesantes reiteraciones a la hora de mostrar la interacción existente entre el lesbianismo y la maternidad y en cómo el cine español refleja esta relación.

La representación del lesbianismo en nuestra cinematografía es un hecho relativamente reciente si se compara con otras cinematografías occidentales como la francesa, británica o especialmente la alemana, hecho que no ha de sorprendernos dado el contexto legal de una sociedad en la que una simple acción homosexual podía ser considerada como un delito.

Este hecho, unido a la tradicional invisibilidad en la que en concreto la homosexualidad femenina se ha visto sumida a lo largo de su historia, hacen que el cine español sea reflejo de esta invisibilidad. De ahí la ausencia de temáticas y que se haya asociado el lesbianismo a ciertos lugares habitados exclusivamente por mujeres y caracterizados por su invisibilidad; como conventos, cárceles o internados, pero raramente se ha referido a la maternidad o a la figura de la madre en sí.

270

■ MATERNIDAD Y LESBIANISMO EN EL CINE ESPAÑOL

Dentro de este marco de estudio se incluirían tres tipos de situaciones que combinan maternidad y lesbianismo y que hasta el momento han sido mostradas por el cine español:

- hija lesbiana que revela su condición sexual a su madre/progenitores.
- pareja de mujeres lesbianas que crían a un hijo/a juntas.
- madre de hijos fruto de una relación heterosexual que en un momento dado se define como lesbiana.

Hija lesbiana que revela su condición sexual a su madre/progenitores

El hecho de que una hija, normalmente en edad adolescente, hable acerca de su condición sexual con su madre/progenitores es todavía uno de los temas menos tratados por el cine lésbico español.

Silvia ama a Raquel (Diego Santillán, 1979) hace una dura crítica al lesbianismo desde el punto de vista de la sociedad y la familia. Ambientada en un pequeño pueblo del norte de

España en los años cincuenta, el filme muestra la bella historia de amor entre dos primas en edad adolescente. La felicidad de ambas se convierte en un infierno cuando un granjero las descubre juntas y difunde el lesbianismo de las jóvenes entre los ciudadanos del pueblo en cuestión de horas; hecho que hará que el pueblo entero y hasta su propia familia las rechace e insulte hasta conseguir el asesinato de una de ellas. El lesbianismo es aquí un hecho inconcebible por la madre de una de las jóvenes, que lejos de salvar a su hija y su sobrina del rechazo social e insultos, se hace partícipe de ellos. Una posible lectura de esto es que el asesinato de la prima es el final merecido que le ha impuesto la vida por el haber sido lesbiana y haber corrompido a su prima.

Esta temática se trata de forma mucho más extensa en el año 1999 con la coproducción franco-española *¿Entiendes? (Pourquoi pas moi?)*, (Stephane Giusti, 1999) que centra su trama en la noche en la que un grupo de jóvenes, mayoritariamente chicas, reúne a sus padres en una casa en las afueras de Barcelona para revelarles su condición lésbica/homosexual de forma grupal. El filme muestra un amplio abanico de opiniones acerca del lesbianismo/homosexualidad a través de las cuales se intentan reflejar la ignorancia, homofobia y estereotipos en los que siguen cayendo los ciudadanos a las puertas del siglo XXI a la hora de tratar este tema.

Pareja de mujeres lesbianas que crían a un hijo juntas

Encontrándonos en un entorno social en el que según datos de la Sociedad Española de Fertilidad se calcula que son alrededor de 500 mujeres solas o solteras las que reciben tratamientos de reproducción asistida anualmente en España, es señalado el hecho de que no exista ninguna película íntegramente española que aborde (este tema) el tema de parejas lesbianas que crían a un hijo juntas, hecho que supone una notable ausencia a la hora de tratar la maternidad y el lesbianismo en el cine. Esta ausencia se hace aún más evidente si se compara el caso español con otras cinematografías occidentales, especialmente con la norteamericana, donde el tema de la reproducción asistida asociado al lesbianismo es uno de los temas más frecuentes en el cine lésbico de los últimos años. Una posible causa de esta ausencia puede ser el hecho de que en España la Ley sobre Reproducción Asistida no tenga especificaciones acerca de la orientación sexual de la madre con lo cual el conflicto, tanto real como cinematográfico, desaparece.

Esta gran ausencia temática a la hora de relatar el proceso de embarazo y nacimiento de un bebé cuyas progenitoras son una pareja de mujeres lesbianas se sule de alguna manera con la coproducción española-norteamericana *Tardes de Gaudí* (Susan Seideman, 2001), que muestra las dificultades que tiene una pareja de lesbianas para educar a la hija biológica de una de las mujeres, fruto de una anterior relación con una mujer transexual norteamericana que hace todo lo posible por recuperar la custodia de su hija. El concepto tradicional de familia queda totalmente desmontado en el filme para dar paso a un *happy end* en el que todos los miembros de la familia parecen olvidar los problemas sufridos anteriormente con las luchas legales por obtener la custodia de la niña y mirar al futuro de una forma mucho más esperanzadora.

Madres de hijo fruto de una relación heterosexual que en un momento dado se definen como lesbianas

Frente a las otras temáticas analizadas anteriormente, este caso es el más tratado por el cine español. Nuestra atención se centra así en mujeres casadas o divorciadas que tienen hijos fruto de una relación heterosexual actual o anterior, normalmente entre los 45 y 55 años y que gozan de éxito profesional, cuya estabilidad se ve truncada a raíz de iniciar una relación sentimental con otra mujer. Esta relación, que por un lado rompe con la vida que habían llevado hasta entonces, por otro, sirve para sacar a estas mujeres de la monotonía en la que estaban sumidas e introducirlas de lleno en una nueva relación en la que las dificultades suelen estar producidas por las grandes desigualdades entre ellas, ya sean de clase social, raza, nacionalidad o simplemente de edad.

Películas como *El pájaro de la felicidad* (Pilar Miró, 1993); *Calé* (Carlos Serrano, 1996) o las recientes *A mi madre le gustan las mujeres* (Daniela Fejerman e Inés París, 2001); *En la ciudad* (Cesc Gay, 2003) o *Sévigé* (Júlia Berkowitz) (Marta Ballebò-Coll, 2004) son una clara muestra de las diversas formas de aceptar y vivir el lesbianismo cuando se tiene (o se ha tenido) una pareja heterosexual y hay hijos de por medio. Los puntos en común entre los personajes protagonistas de estos filmes son a veces evidentes y caen muchas veces en tópicos asociados normalmente a la cultura lésbica, si bien es cierto que Cesc Gay en su filme *En la ciudad* (2003) rompe con los esquemas anteriores y muestra una relación de igual a igual entre dos mujeres, que en este caso no sólo son más jóvenes que el resto de los personajes analizados, sino que además no mantienen una relación de desigualdad entre ellas.

El cine español muestra este lesbianismo o bien bajo una visibilidad oculta o bien bajo una visibilidad total, pero nunca bajo el punto medio de una visibilidad restringida.

272

■ CONCLUSIONES

Aunque el número de representaciones de esta relación materno-lésbica en el cine ha aumentado en los últimos 15 años, aún son muchas las ausencias representativas en torno a este tema. La invisibilidad que durante años ha marcado a la condición lésbica en este país ha sido la causante de la gran ausencia de modelos representativos a seguir. Aunque en este país se han realizado más de una centena de filmes que abordan la temática lésbica, apenas una decena trata el tema de la maternidad en relación con el lesbianismo, y del resto, muchos de ellos están destinados a saciar la mirada heterosexual masculina, con lo cual tampoco suponen un punto de referencia para las espectadoras lesbianas.

A través de este texto también se ha querido mostrar cómo el cine español empieza a representar (representa) los nuevos modelos de familia en los que una o más integrantes son lesbianas, además de las tendencias y estereotipos en los que se basa nuestra cinematografía a la hora de mostrar estas relaciones materno-filiales para finalmente poder analizar las grandes carencias temáticas en cuanto a esta situación tan actual en la vida española.

■ BIBLIOGRAFÍA

ALFEO, J. C. (1997): *El personaje homosexual masculino como protagonista en la cinematografía española*, Madrid, Universidad Complutense.

CARMONA, L. M. (2007): *Las cien mejores películas sobre lesbianismo*, Madrid, Cacitel.

GIMENO, B. (2005): *Historia y Análisis político del lesbianismo*, Barcelona, Gedisa.

GUASH, O. (1991): *La sociedad rosa*, Barcelona, Anagrama.

GUASH, O. y O. VIÑUALES (2003): *Sexualidades*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

HOPEWELL, J. (1989): *El cine español después de Franco*, Madrid, Ediciones El Arquero.

LECHÓN ÁLVAREZ, M. (2001): *La sala oscura: guía de cina gay español y latinoamericano*, Madrid, Nuer.

MIRA, A. (2002): *Para entendernos*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad.

OLMEDA, F. (2004): *El látigo y la pluma: Homosexuales en la España de Franco*, Madrid, Grupo Anaya.

VIÑUALES, O. (1999): *Identidades lésbicas*, Barcelona, Edicions Bellaterra.



Imagen 1: *Calé* (Carlos Serrano, 1996). Cristina, a la derecha, es una de las primeras representaciones que hace el cine español de una madre con hijos fruto de una relación heterosexual que en un momento dado se muestra como lesbiana.



Imagen 2: *A mi madre le gustan las mujeres* (Daniela Fejerman e Inés París, 2001). En la imagen, Eliska y Sofía son observadas por las tres hijas de ésta, que están atónitas tras haber recibido la noticia de que su madre es lesbiana.



Imagen 3: *En la ciudad* (Cesc Gay, 2003). Irene, a la izquierda, es una mujer casada y con una hija que ve peligrar su estabilidad matrimonial al reencontrarse con su antigua amiga Silvia, a la que besa en la imagen.



Imagen 4: *Sévigne* (Júlia Berkowitz) (Marta Balletbò-Coll, 2004). Júlia, a la izquierda, y Marina, a la derecha, se besan por primera vez en esta escena tras varios meses de enamoramiento y conocimiento mutuo en los que Júlia ha superado, con la ayuda de Marina, el amor platónico que sentía por su hija.

MUJER, COMPUTADORAS Y VIDEOJUEGOS

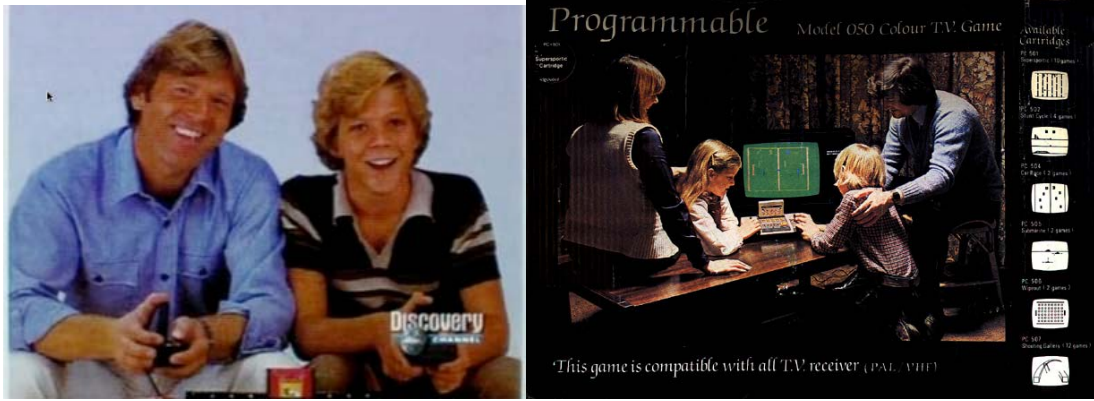
VERÓNICA PERALES Y FRED ADAM

«Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación.» (Bourdieu, 2000:17).

ESTE PÁRRAFO, con el que el filósofo francés Pierre Bourdieu comienza el primer capítulo de *La dominación masculina*, es fundamental a la hora de intentar dilucidar las razones por las que la mujer ha sido excluida del estudio y desarrollo de muchas materias a lo largo de la historia. La división sexual parece estar «en el orden de las cosas» y la clasificación de apto o no apto para determinadas actividades en función del sexo, ha sido recibida como natural e incluso inevitable. La dominación se encuentra implícita en las piezas con las que intentamos a menudo construir de manera alternativa y es forzoso el análisis previo de dichas piezas, para intentar combatir esta «contaminación primera» que sin lugar a dudas dificulta la labor de muchas mujeres que buscan el espacio intelectual y físico para poder desarrollarse en sociedad.

Somos muchas las que nos asombramos de la (aparente) poca participación femenina en lo que se refiere al binomio ciencia-tecnología y más concretamente al terreno de la computación, ya sea en estudios propios de ciencias informáticas o en ocupaciones relacionadas con las mismas, dentro de otros campos (por ejemplo, nuevas tecnologías en el terreno artístico). Jane Margolis y Allan Fisher, en *Unlocking the Clubhouse. Women in Computing* analizan el porqué de la falta de interés y éxito de las mujeres en el terreno de las Ciencias Informáticas a lo largo de las diferentes etapas del sistema educativo en los Estados Unidos. La participación de mujeres en este tipo de estudios –en grados académicos superiores– fue aproximadamente de un 4% en el año 2000, de esta porción, una parte importante de las estudiantes abandonaron los estudios a lo largo de la formación. Las razones resultan evidentes cuando profundizamos en el estudio de la cuestión, el terreno de las computadoras ha sido desde sus orígenes marcado como masculino, «at each step from early childhood through college, computing is both actively claimed as “guy staff” by boys and men and passively ceded by girls and women» (Margolis, 2003: 4), esta demarcación de género es el resultado de un largo proceso cultural y social que vincula el éxito en el terreno de la computación exclusivamente al género masculino. La perpetuación de este acaparamiento continúa, a pesar del intento en los últimos años de muchas mujeres de romper con la tradición. Las chicas se sienten excluidas, no porque no estén interesadas en la materia, sino porque no corresponden con los estándares de comportamiento ejemplares en este terreno, que son de marcado carácter masculino, «Many end up doubting their basic intelligence and their fitness to pursue computing» (Margolis, 2003: 5).

275



En los primeros anuncios publicitarios que se hicieron sobre consolas y videojuegos, vemos como imagen común la escena del padre con el hijo; aparecen muy raramente mujeres y casi siempre lo hacen bajo el rol de «madre» o «compañera», pero no como jugadora principal.

En lo que se refiere al terreno de los videojuegos, que es el que queremos abordar en esta comunicación, la participación de la mujer como parte productora en la industria ha sido prácticamente nula. Esta exclusión de los procesos creativos tiene efectos mucho más perversos de lo que pueda parecer a primera vista. Los artefactos tecnológicos son producidos y constituidos por el orden social y construyen cierta ideología política. Los videojuegos son una parte importante en la industria del ocio en las sociedades del conocimiento, y tienen que ser considerados como vehículos incisivos que transmiten, construyen y alimentan paradigmas sociales y políticos hegemónicos. La poca participación y acceso a esta industria de mujeres (al igual que gente de color y otros grupos subalternos), nos lleva a afirmar, como pasa en otros sectores de las ciencias y la tecnología, que es un espacio de exclusión y por lo tanto un espacio para la construcción de discurso de género, de raza y de clase, un lugar para la reivindicación y la política feminista.

Una de las primeras cuestiones que se someten a estudio es sin lugar a dudas la representación de la mujer en los videojuegos. En 2004, el Instituto de la Mujer y el CIDE publicaron un trabajo de investigación titulado *La diferencia sexual en el análisis de los videojuegos*; en él se hace un estudio profundo de los videojuegos desde sus orígenes, mostrando tablas comparativas en función del sexo y analizando los personajes femeninos en los videojuegos más importantes de las dos últimas décadas. Plantean que dichos personajes aparecen en tres modelos básicos estereotipantes: el modelo masoquista: que corresponde con personajes femeninos pasivos y sumisos; el modelo sádico: de las protagonistas que reproducen el «arquetipo viril» comportándose como hombres, y el modelo Barbie: al que pertenecen los personajes femeninos con una marcada actitud consumista, superficial y decorativa. Este último grupo correspondería con lo que se ha dado en llamar «videojuegos rosa».

Evidentemente, el rol que toma un jugador en el juego es tan importante o más que la forma del avatar con el que se identifica dentro de él. Los avatares de juegos como Bratz, que a primera vista escapan a la repetición de patrones corporales sexistas, son aún más peligrosos porque muestran una imagen del sector femenino ligado al consumismo y sin ningún tipo de interés cultural fuera de las tendencias del mercado. Los juegos rosas o «para chicas» (*pink games*) son producto de una estrategia de mercado que pretendió aumentar el consumo de juegos en el sector femenino. Centrados en valores como la amistad, la sociabilidad, y otras

cualidades moralistas de recompensa, olvidan que las mujeres también pueden sentir placer al arriesgar y al luchar por sus deseos, entrenándolas como piezas de un engranaje económico-social que las reduce al papel de consumidoras-sumisas, moviéndose al ritmo del «poder hipnótico de la dominación» (Virginia Woolf). Los avatares que aparecen en este tipo de juegos rosa no son como pretenden hacer ver varios sectores de la industria, personajes neutrales. T. L. Taylor (2003: 39) dice en relación a la representación de las jugadoras en los MMORPS «Los cuerpos no son simples objetos neutrales sin peso en nuestra experiencia, sino que actúan como artefactos centrales a través de los cuales nuestras identidades y conexiones sociales se conforman. Los cuerpos transportan significados sociales particulares y son a menudo profundos espacios de contestación». El avatar, no sólo como representación (imagen) sino como representante (sujeto social) en el juego, es esencial. La construcción de roles, como la segregación sexual del mercado laboral, no corresponde a cuestiones fisiológicas sino más bien estratégicas, es un factor clave en la perpetuación simbólica.

En esta nueva intersección de cultura y tecnología, la representación y rol de la mujer es, como en muchos otros ámbitos, masculina de piel blanca y heterosexual, continuando con la posición androcéntrica que provoca entre otros efectos, el desinterés de una gran parte de las mujeres por este tipo de prácticas. A pesar de esta condición androcéntrica, algunos juegos masivos de rol *online* (MMORPGS) han conseguido cautivar a un gran número de jugadoras en los últimos años. Juegos como *EverQuest* (EQ), *World of Warcraft*, o el más reciente *Second Life*, han conseguido, gracias a una nueva y progresiva «carencia» –más que a un suplemento–, cautivar a numerosas jugadoras féminas. La capacidad de socialización y la eliminación total o parcial de la primacía de objetivos violentos a superar en el juego, son las claves de una nueva generación de juegos o espacios virtuales de encuentro que abren nuevas perspectivas para la participación femenina.

277

«El feminismo ha estado dividido durante mucho tiempo con respecto al impacto de la tecnología en las mujeres, desgarrado entre las visiones utópicas y distópicas de lo que pueda deparar el futuro» (Wajcman, 2006: 11), no queremos dar a entender que los nuevos espacios virtuales compartidos son entornos neutros, pero sí que es esencial tomar partido en la construcción de los mismos. Mary Flanagan (2006: 10-11) ha remarcado en numerosas ocasiones la necesidad de tomar posiciones políticas feministas en estos nuevos emplazamientos digitales, consideraciones que encuentran hoy con más fuerza una razón de ser (Flanagan, 2006: 10-11):

A la hora de crear juegos surgen cuestiones difíciles de resolver, por ejemplo las concernientes a la caracterización en las representaciones [incluyendo género y raza], las recompensas sociales y jerárquicas [los jugadores aventajados ganan fortuna y poder], los estilos de interacción [matar para proteger], la perspectiva visual, y otras intersecciones de valores relacionados que requieren un análisis. Se ha dado por sentado en numerosos estudios sobre videojuegos, que tanto la tecnología como la mecánica en el diseño de los videojuegos, son culturalmente neutrales. Aquí es donde debemos politizar nociones de la Cultura del Juego de cada día; Jugar es un acto social y los juegos de ordenador convierten las tecnologías actuales en «emplazamientos» para el juego.

El análisis de las estructuras sobre las que se sostienen estos nuevos juegos, así como el papel que juegan cada uno de los sectores dentro de ellas, es una tarea pendiente de máxima urgencia.

La generización de roles, como en el caso de la generización del trabajo, corresponde a cuestiones estratégicas, son factores clave en la perpetuación simbólica. Esta comunicación, pretende poner el acento sobre el rol que juegan los nuevos paradigmas tecno-científicos y más concretamente los que conciernen a la industria y prácticas alternativas del videojuego y el imaginario simbólico que les corresponde, con un efecto asociado de dominación, sobre el cuerpo de las mujeres y otros diferenciados. Los videojuegos (una de las actividades más destacadas de la cultura del ocio juvenil) desempeñan un papel fundamental de agente trasmisor y reproductor de esta lógica dominante de sexo, género, clase y raza.

■ BIBLIOGRAFÍA

BORDIEU, P. (2000): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

CIDE / INSTITUTO DE LA MUJER (2006): *La diferencia sexual en el análisis de los videojuegos*.

FLANAGAN, M. (2006): «Politicising Playculture» dentro de *Gameplay*, London, Quad Publishing.

MARGOLIS, J. y A. FISHER (2003): *Unlocking the Clubhouse. Women in Computing*, Massachusetts, The MIT Press.

TAYLOR, T. L. (2003): «Multiple Pleasures. Women and Online Gaming» *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*. Volume 9, N°1.

WAJCMAN, J. (2006): *El tecno feminismo*, Valencia, Cátedra.

CASARNOS Y RECTIFICARNOS: ENTRE LA NORMALIZACIÓN Y LA DISIDENCIA SEXUAL¹

PALOMA FERNÁNDEZ-RASINES Y RAQUEL PLATERO MÉNDEZ²

EN NUESTRA HISTORIA RECIENTE, hemos asistido a transformaciones destacables en cuanto a las políticas que regulan la sexualidad, con la creación no sólo de nuevas identidades sexuales y movimientos sociales alrededor de las prácticas sexuales, sino de nuevos derechos civiles y de la legislación normativa de los mismos.

Así hemos visto cómo en las sociedades capitalistas desarrolladas surgen complicadas redes de relaciones sociales donde las formas organizativas alrededor de la sexualidad, de la mano de los movimientos emergentes de mujeres, homosexuales y lesbianas, entre otros nuevos sujetos políticos, han salido a la calle a reivindicar identidades colectivas en torno a las políticas regulatorias con base en el sexo (Platero, 2007a). Identidades colectivas que eventualmente han pretendido ser emancipadoras, que han compartido unos valores antipatriarcales y una actitud contraria a las imposiciones heteronormativas. Sin embargo, estas reivindicaciones han podido encontrarse en la práctica con la respuesta institucional de garantía de unos nuevos derechos en un marco integracionista que reincide en la normalización.

Por otra parte, hemos visto también una demanda desde identidades colectivas contra la heteronormatividad que en ocasiones ha supuesto una articulación de identidades individuales con una actitud política clara de disidencia sexual antinormativa. En palabras de Preciado hablaríamos de disidencia contra-sexual (Preciado, 2002).

En el Estado español, la mirada digamos que integracionista sobre la sexualidad se ha materializado en diferentes políticas públicas: desde la despenalización de la conducta homosexual, con el nuevo Código Civil (1995), hasta la creación en cascada de leyes de parejas estables o de hecho en doce comunidades autónomas. Igualmente en este sentido se han propiciado los cambios en el Código Civil que permiten el matrimonio entre personas del mismo sexo (ley 13/2005) y la ley de rectificación registral del sexo o también desafortunadamente³ conocida como de identidad de género (3/2007) (Platero 2007b).

279

1. La presente comunicación surge de la reflexión sobre un trabajo previo de una de las autoras: Platero (2007a).
2. Raquel Platero Méndez es activista, investigadora y docente, autora de varias publicaciones sobre políticas de igualdad, interseccionalidad, feminismo, educación y sexualidad. Paloma Fernández-Rasines es también activista desde el ámbito académico, ha realizado docencia e investigación dentro y fuera del país desde la antropología feminista y los estudios de género.
3. De todas las demandas que planteaban las organizaciones de personas transexuales, compuesta por un tratamiento integral, la inclusión en el catálogo de prestaciones en la Seguridad Social, la situación de las personas transexuales en las penitenciarías y otras como el derecho al asilo, inserción sociolaboral... el Gobierno socialista fue compartimentando cada una de ellas hasta que finalmente la propuesta legislativa sólo abordaba una de las demandas, muy vinculada a la calidad de vida y acceso al empleo como es el reconocimiento del cambio registral del nombre. Entrevista con Rebeca Rullán, 20 de julio, 2007.

Nos podemos preguntar si este nuevo marco normativo contribuye en verdad a ampliar el concepto de ciudadanía al mismo tiempo que parece situar al Estado español como un laboratorio de libertades sexuales. Si bien los cambios han ocurrido tomando en cuenta las demandas de la representación de los movimientos civiles, que parecen haberse asimilado a formar parte de la agenda política de la izquierda institucional, habría que ver en qué medida el resultado reproduce y asegura las relaciones desiguales propias de la política moderna de la sexualidad heteronormativa.

Para esta discusión, utilizamos el concepto de «interseccionalidad» como categoría de análisis (Crenshaw, 1989). Ello forma parte de las propuestas teóricas del feminismo disidente norteamericano de los años ochenta, integrado principalmente por mujeres afroamericanas, chicanas y latinas, pero también mujeres que emergen como nuevos sujetos del conocimiento y no pertenecen a la corriente feminista principal propia de la clase media, blanca, anglosajona y protestante.⁴ Mujeres cuyo *standpoint* o punto de vista difiere del normativo porque su propia subjetividad se ha construido fuera de la norma (Collins, 1990). Punto de vista o referente que resulta clave para interpretar la situacionalidad textual que dará paso a la crisis del sujeto mujer como preludeo del postfeminismo y también del activismo *queer* (De Lauretis, 1987; Butler, 1990).

De este modo, la interseccionalidad supone una herramienta poderosa para los estudios de género porque hace referencia a las desigualdades de etiologías múltiples. Desigualdades de personas y colectivos en el acceso a la justicia social entendida como garantía de distribución y reconocimiento (Fraser, 2000). Distribución y reconocimiento que opera en la intersección de las situaciones concretas que analizamos desde las categorías de género, raza, etnicidad, clase social, sexualidad, discapacidad... En términos políticos, esta posibilidad teórica subsume las expresiones relativas a las así llamadas «discriminaciones múltiples» o «desigualdades múltiples», cuya capacidad explicativa quedaría escasa si consideramos que las opresiones no son sumativas sino que son cualitativamente distintas, de efectos mutuos y simultáneos. En este sentido, la experiencia de una mujer lesbiana concreta no se explicaría únicamente en torno a una doble identidad de base en la sexualidad y el género. Esta persona, como referente de enunciación, es parte de un entramado complejo de identidades fragmentarias cuya interacción tiene como fruto un impacto que requiere un análisis en mayor profundidad. La interseccionalidad nos sirve entonces para explicar e interpretar las relaciones mutuas que establecen las diferentes desigualdades estructurales que generan no sólo una vulnerabilidad específica para la exclusión, sino también formas concretas de resistencia (Platero, 2007a). ¿Es posible que leyes que se han diseñado para contribuir a la igualdad de personas tradicionalmente excluidas por sus sexualidades no normativas estén al mismo tiempo discriminando a algunas personas? ¿A quién y cómo?

4. Es preciso hacer mención de la importancia del pensamiento feminista afroamericano en la conformación de esta idea plural y abierta sobre la identidad de las mujeres. Referentes del feminismo afroamericano en aquel país son, entre otros muchos, los trabajos de Angela Davis, Toni Morrison, Evelyn Brooks Higginbotham, Patricia Hill Collins, Bonnie Thornton Dill, bell hooks y Paula Giddings (Fernández-Rasines, 2001 y 2006).

■ MATRIMONIO Y FILIACIÓN

La ley 13/2005⁵ ha acaparado la atención internacional, al permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo, a priori, en las mismas condiciones que el resto de la ciudadanía. Para el gobierno socialista, el matrimonio no es ni natural ni divino. «Será lo que cada Gobierno decida», en palabras de Rodríguez Zapatero (2005) «supone devolver el respeto, reconociendo derechos, restaurando dignidad, afirmando identidad y libertad de una minoría». Para la coalición de izquierdas IUIC-V, el matrimonio es un símbolo de la igualdad formal, afirmando literalmente que hay que dar un paso más para la liberación de todos los hombres y mujeres para ser ciudadanos, para acercarnos a la Europa de los derechos y libertades, y convertirnos todos en ciudadanos de primera (Navarro Casillas, 2005).

Sin embargo, y contrariamente al espíritu de la ley 13/2005, como reparación de la discriminación histórica contra homosexuales y lesbianas, y su contribución a la ciudadanía, la falta de perspectiva de género hace que esta ley haya propiciado formas específicas de discriminación. Sirva como ejemplo ilustrativo el caso de la gestión registral de la filiación de la descendencia de una pareja constituida por mujeres (Platero, 2007c). En un matrimonio entre mujeres que han hecho uso de reproducción asistida las dos madres no pueden ser reconocidas automáticamente como tales, a diferencia del matrimonio heterosexual. Esto conlleva que en la práctica algunas parejas de mujeres casadas se han visto obligadas a iniciar procesos de adopción por parte de la madre no biológica. La falta de perspectiva sobre la situación específica de las lesbianas hace que leyes generalistas, con la intención de ser neutrales, resulten de facto discriminatorias (Platero, 2007d).

Ha sido a instancia de las demandas judiciales de las afectadas como el gobierno ha tenido que modificar esta ley. Así ha quedado establecido a través de las reformas de la Ley de Reproducción Asistida, y también las que introducen la Ley de Identidad de Género.⁶ Esta ley contiene una referencia específica en el artículo 7 acerca de la filiación de los hijos e hijas habidos mediante técnicas de reproducción asistida. De este modo «cuando la mujer estuviere casada, y no separada legalmente o de hecho, con otra mujer, esta última podrá manifestar ante el Encargado del Registro Civil del domicilio conyugal, que consiente en que cuando nazca el hijo de su cónyuge, se determine a su favor la filiación respecto del nacido» (BOE 65, 16 marzo 2007, página 11.253).

De hecho, la ley no cambió situaciones que mantienen la discriminación específica, como es la Ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida (45/2003, de 21 de noviembre), por la cual se establece que la donación de las células reproductivas será anónima. El texto reza que en caso de parejas de distinto sexo, el varón tiene opción a poder inseminar a la mujer, lo cual implica que las mujeres casadas con otras mujeres no pueden donar un óvulo a su pareja, y participar conjuntamente en la maternidad. Además, los primeros momentos de aplicación de esta ley no fueron fáciles, porque de hecho surgían dudas sobre las posibilidades de objetar el cumplimiento de la misma por los sectores más reaccionarios de la función pública, al tiempo que se dificultaba el matrimonio con personas que no tenían nacionalidad

5. Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, BOE de 2 de julio de 2005, nº 157.

6. Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas.

española. Es decir, que no se tuvo en cuenta que existen de hecho muchas uniones con personas que no tienen la nacionalidad española, permiso de residencia, o están en otras situaciones migratorias. Es por tanto relevante prestar atención no sólo a las posibilidades del matrimonio entre personas del mismo sexo, sino prever también sus limitaciones y ver cómo impacta sobre otras diferencias como las que marca el género y los grados de inmigración (Fernández-Rasines, 2003).

Nos parece también importante resaltar el hecho de que la ley que posibilita el matrimonio entre personas del mismo sexo en nuestro país parece haber aparcado *sine die* el debate sobre la demanda del reconocimiento de otras formas conyugales que no pasen por el régimen conyugal como son las uniones de hecho y su filiación respectiva. Esto es algo que deja en régimen de exclusión a las familias y las uniones no sujetas al orden matrimonial. Para el caso de las familias homoparentales podemos afirmar que esto afecta principalmente a las mujeres lesbianas por cuanto serían ellas quienes en mayor medida habrían apostado por la maternidad como acción política (Fernández-Rasines, 1999 y 2007).

■ RECTIFICACIÓN REGISTRAL DEL SEXO

Otras exclusiones se generan también con la aplicación de la ley 3/2007, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas. La ley conocida como de identidad de género permite el cambio de sexo en el Registro Civil. En la práctica supone que una persona puede cambiar su nombre y su sexo en toda su documentación registral. Lo verdaderamente subversivo de esta ley radica en que por primera vez este cambio civil de sexo no conlleva la obligatoriedad de una intervención quirúrgica genital.

282

Aparece entonces como una ley progresista, única para muchas voces que la señalan como avanzada. Sin embargo, tiene algunas limitaciones en su propia naturaleza. Se concibe como una normativa de uso para unas personas determinadas que son consideradas como afectadas de un trastorno. Se interpreta de este modo que las personas categorizadas como transexuales que deseen cambiar su situación registral en lo relativo al sexo han de asentir que resultan afectadas de una patología clínico-psiquiátrica cual es la «disforia de género». Según esto su cuerpo es erróneo, entonces aparecen estas personas inicialmente sujetas a un cuerpo que parece inerte y separado de la cultura y la política. Gracias a la ley estas personas pasarían de estar sujetas al cuerpo errado a estar sujetas al criterio biomédico, clínico, psiquiátrico y después jurídico. Esta perspectiva del error aparece ampliamente en el texto legal con referencias como: discordante, contradictorio, disonancia...

Una crítica menos radical nos permitiría siquiera ver que esta ley no aborda el tratamiento integral de las personas transexuales que deseen llevarlo a cabo. Es decir, la ley introduce cambios relevantes al no requerir la esterilidad, la cirugía genital así como la no obligatoriedad al no haber estado unido en matrimonio, como sucede en otros países. Contiene además un reconocimiento hacia aquellas personas que por su salud precaria o avanzada edad no necesitan o no desean someterse a un proceso quirúrgico para poder reconocer su sexo social ni los dos años de tratamiento médico⁷. Sin embargo, la ley ignora la necesi-

7. Rebeca Rullán nos apuntaba como el uso del ambiguo término «tratamiento médico» es intencional, en cuanto que es abierto y variable, 20 de julio de 2007.

dad de cubrir los tratamientos hormonales, psicoterapéuticos, médicos... de las personas transexuales. Existen además diferencias en cuanto a la cobertura social sanitaria debido a la descentralización de las competencias transferidas que difieren de una comunidad autónoma a otra e incluso de políticas locales concretas de atención social y sanitaria (hasta el momento solo accesibles íntegramente en Andalucía, Extremadura, Aragón, Asturias y Madrid, parcialmente en Cataluña).

Por otra parte, esta ley no reconoce como sujetos que puedan beneficiarse a las personas que no tienen nacionalidad española y tampoco a las personas menores de edad. Sobre los grados de inmigración hemos hablado ya pero la noción de la minoría de edad es importante matizarla aquí. Excluir a personas menores supone no contemplar el fenómeno de la intersexualidad que las autoridades biomédicas definen como la ambigüedad sexual en el momento del nacimiento pero también descrita a lo largo del proceso evolutivo hasta la pubertad. Hemos aprendido del activismo intersexual que el dimorfismo sexual es una categorización incompleta. Podríamos pensar que resulta utópico pensar en un Estado en el cual la mención civil al sexo fuera secundaria y en todo caso elegible. Algo similar ha ocurrido históricamente con la mención civil de la raza que por fortuna ya no aparece como categoría registral en los países de la UE, siendo elegible en el censo de los EEUU entre un total de más de 60 tipos.

En resumen, la ley establece como requisitos, no sólo el diagnóstico de disforia de género por un/a profesional y más dos años de tratamiento hormonal, sino el hecho de ser mayor de edad y tener nacionalidad española. En caso de querer tener acceso a un tratamiento integral va a resultar imprescindible que la persona interesada resida en ciertas comunidades autónomas y, en la práctica, que tenga un elevado poder adquisitivo.

283

Como hemos visto brevemente, la sexualidad es un aspecto que ha recibido una gran cantidad de atención legislativa en el Estado español. La aprobación de las leyes 13/2005 y 3/2007 ha tratado de satisfacer demandas de los movimientos sociales, que han pasado a formar parte de la agenda política central con un tratamiento específico. Estas leyes contienen una voluntad explícita de abordar la desigualdad, otorgando derechos a la ciudadanía inéditos hasta el momento. Son leyes con voluntad de ser no sólo neutras, sino concebidas para ser igualitarias. Además se supone que tratan de compensar una situación histórica de exclusión. Sin embargo, hemos visto que contribuyen a reproducir la desigualdad al no contener perspectiva de género, y no observar la nacionalidad, edad, lugar de residencia, clase social y acceso a recursos económicos... de las personas a quienes se dirigen. Este análisis nos reafirma en la necesidad de reconocer que las políticas públicas no son neutrales, están situadas, y requieren una mayor atención para incluir una mirada interseccional sobre las desigualdades estructurales que atraviesan las vivencias de la ciudadanía (Platero, 2007a). Una mirada que permita por otra parte un espacio para la interlocución política de la disidencia.

■ BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, J. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- CHASE, C. (1999): «Rethinking treatment for ambiguous genitalia», *Pediatric Nursing* 25 (4): 451-5.
- COLLINS, P. H. (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Urwin Nyman.
- CRENSHAW K. (1989): *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. Feminist Theory and Antiracist Politics*, Chicago, University of Chicago Legal forum.
- DE LAURETIS, T. (1987): *Technologies of Gender*, Bloomington, Indiana University Press.
- FERNÁNDEZ-RASINES, P. (2007): «Homoerotismo entre mujeres y la búsqueda del reconocimiento», dentro de SIMONIS, A. (ed.): *Cultura, homosexualidad y homofobia, Vol. II*, Barcelona, Amazonia: retos de visibilidad lesbiana Laertes.
- (2006): «Afrodescendencia en el Ecuador: una etnografía feminista», dentro de MAMELI, L. y MUNTAÑOLA, E. (eds.): *América Latina, realidades diversas*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2003): «Trayectorias migratorias y la ficción de la masculinidad hegemónica», dentro de BRETÓN, V. y F. GARCÍA (eds.): *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*, Barcelona, Colección Academia, Icaria.
- (2001): *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la colonia*, Quito, Abya-Yala.
- (1999): *Diáspora africana en América Latina. Discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- FRASER, N. (2000): «¿De La redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista», *New Left Review*, nº 0, 126-155.
- NAVARRO CASILLAS, I. (2005): *Diario de sesiones del Congreso de los Diputados*, 30 de junio 2005, 103, 5221-2.
- PLATEO R. (2007a): «Matrimonio entre personas del mismo sexo e identidad de género: los límites de la igualdad», *América Latina en Movimiento: Sexualidades Disidentes. Diversidades II*, Ecuador, ALAM, 420, 32-34.
- (2007b): «Overcoming brides and grooms. The representation of Lesbian and gay rights in Spain» dentro de VERLOO, M. (ed.): *Multiple Meanings of Gender Equality. A Critical Frame Analysis of Gender Policies in Europe*, Budapest, CEU, Central European University Press, (en prensa).
- (2007c): «Entre la invisibilidad y la igualdad formal: perspectivas feministas ante la representación del lesbianismo en el matrimonio homosexual», dentro de SIMONIS, A. (ed.): *Cultura, homosexualidad y homofobia, Vol. II*, Madrid, Amazonia: retos de visibilidad lesbiana, Laertes.
- (2007d): «Love and the State: Gay Marriage in Spain», *Feminist Legal Studies* 15 (2).
- PRECIADO, B. (2002): *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima.
- RODRÍGUEZ ZAPATERO, J. L. (2005): *Diario de sesiones del Congreso de los Diputados*, 30 junio 2005, 103, 5228.

REPRESENTACIONES DE GÉNERO EN REVISTAS FEMENINAS PARA ADOLESCENTES. COMPARATIVA ENTRE PUBLICACIONES ESPAÑOLAS Y LATINOAMERICANAS¹

DR. JUAN PLAZA SÁNCHEZ

Facultad de Comunicación. Universidad Pontificia de Salamanca

■ INTRODUCCIÓN

EL OBJETIVO DE ESTE TRABAJO ES realizar un estudio comparativo entre las representaciones de varones y mujeres en las revistas femeninas para adolescentes españolas y las revistas latinoamericanas. A partir de los resultados obtenidos en una investigación previa, circunscrita a las representaciones de los famosos y las famosas de las cabeceras españolas dirigidas a mujeres jóvenes (Plaza, 2005), nos hemos propuesto conocer si los diferentes rasgos que definen a esos personajes presentan similitudes con los ídolos de las revistas latinoamericanas para adolescentes.

A partir del objetivo que acabamos de citar, surgen algunas preguntas de la investigación: ¿con qué rasgos se define a los famosos de las revistas femeninas?; ¿cuáles son los temas que despiertan su interés?; ¿existen diferencias por razón de sexo en los rasgos atribuidos y los temas de los que hablan o tratan estos personajes?; ¿los protagonistas de las revistas responden a estereotipos de género?; ¿coexisten viejos y nuevos modelos de masculinidad y feminidad?; ¿existen similitudes entre las representaciones españolas y las latinoamericanas?

285

Las representaciones de varones y mujeres. La construcción de una identidad de género en los famosos.

El mercado de las revistas en España sigue presentando un alto grado de feminización, es decir, que es un producto consumido mayoritariamente por mujeres, aunque las cabeceras dirigidas a un público lector masculino están experimentando un gran empuje en los últimos años.

La mayor cuota de mercado la acapara el segmento de las revistas del corazón y la crónica social, leídas fundamentalmente (aunque no exclusivamente) por mujeres. Además de las publicaciones rosas, en España se editan una treintena de cabeceras denominadas «femeninas», diversificadas hasta el extremo. De hecho, las empresas editoras tienen auténtica obsesión por delimitar el tipo de lectora al que van dirigidas, por lo que suelen crear diferentes tipologías femeninas en sus páginas, ofreciendo a la mujer un abanico de modelos con los que poder identificarse a medida que cambian sus circunstancias vitales. La clave está en que las publicaciones consiguen la fidelización de su público femenino a partir de un hecho que se mantiene inmutable: el consumo; lo que permanece es la afición por consumir y el placer de ser mujer como banderas de la feminidad (McRobbie, 1998). En este contexto, no es extraña la proliferación

1. Esta comunicación presenta una parte de los resultados obtenidos en el proyecto de investigación I+D titulado *Norma, discurso y español ¿panhispánico? en los medios de comunicación*, concedido por el Ministerio de Educación y Ciencia (Referencia: HUM2005-00956/FILO).

de publicaciones pensadas para mujeres adolescentes y jóvenes, ya que ellas representan para las editoras potenciales futuras lectoras de publicaciones para mujeres adultas.

El contenido principal en las revistas femeninas dirigidas a adolescentes es el referido a la vida pública y privada de los ídolos juveniles del cine y la música. Los famosos y las famosas que aparecen en estas publicaciones son modelos (ídolos o líderes) para sus lectores; y lo son porque, siguiendo la acepción de «modelo», se configuran como arquetipos o puntos de referencia para imitar o reproducir (RAE, 1992: voz *modelo*). Cantantes, actores y actrices se presentan como sujetos admirados y admirables.

El discurso del éxito que de forma transversal recorre todos los artículos de las cabeceras para las más jóvenes necesita actores que lo representen. Las famosas y los famosos protagonistas de la información son la encarnación del éxito. Las noticias, reportajes y entrevistas a cantantes, actores, actrices y deportistas representan el segundo contenido en importancia en las revistas femeninas para las adolescentes. Famosos y famosas son representados como sujetos triunfadores (a pesar de su juventud) que gozan de una vida de ensueño gracias a su belleza, su dinero y su manera de encarar la vida. Cualquier actividad que inician (personal o profesional) es automáticamente recompensada, y por eso se conforman como sujetos admirados y admirables, dignos de imitar, de convertirse en modelos.

Los modelos ideales de los medios de comunicación son también fuente de información para la construcción de una identidad de género. Y lo son básicamente por dos razones: en primer lugar, por la propia capacidad de los *mass media* como agentes socializadores; en segundo lugar, porque la identidad de género está mediatizada no sólo por la pertenencia o no a un determinado sexo, sino por la influencia de distintas variables sociales y culturales (Martínez y Bonilla, 2000: 90):

La identidad de género es el resultado de un proceso evolutivo por el que se interiorizan las expectativas y normas sociales relativas al dimorfismo sexual, y hace referencia al sentido psicológico del individuo de ser varón o mujer con los comportamientos sociales y psicológicos que la sociedad designa como masculinos o femeninos.

Desde este punto de vista, parece justificado buscar qué información referida a la identidad de los ídolos de las revistas hace referencia explícita a diferencias entre varones y mujeres y, además, desagregar los rasgos encontrados por sexos para comprobar si estas revistas reproducen o no los estereotipos de género más comunes.

■ CORPUS DEL ESTUDIO

En el estudio de las revistas españolas se analizaron las referencias textuales a los personajes famosos de las siguientes cabeceras: *Bravo por ti* (quincenal), *Ragazza* (mensual), *Nuevo Vale* (semanal), *You* (mensual) y *Súper Pop* (quincenal).

Las cinco revistas tienen en común las características de sexo y edad de su público objetivo: mujeres adolescentes y jóvenes, entre 11 y 18 años, si bien algunas de ellas (*Ragazza* y *You*, fundamentalmente) abarcan un perfil más amplio de lectoras, que puede alcanzar hasta los 24 años.

El segundo criterio para seleccionar las cinco cabeceras referidas está directamente relacionado con el objeto de estudio: la representación de los personajes famosos a partir de los

rasgos que los definen y los temas de los que tratan. Según la investigación de la CECU (2003: 91), los temas referidos a famosos son el segundo contenido en importancia en el global de las revistas, con prácticamente la misma frecuencia de aparición que el primero: los artículos relacionados con el mundo de la moda.

En el caso de las revistas latinoamericanas, hemos trabajado con publicaciones mexicanas y colombianas. Las revistas de México son *Eres* (catorcenal), *15 a 20* (mensual) y *Tú* (quincenal). Las publicaciones colombianas analizadas han sido *Tv y Novelas* (quincenal), *Seventeen* (mensual) y *Tú* (mensual).

■ METODOLOGÍA

Análisis de contenido

El procedimiento utilizado para el registro y explotación de los datos al que se ha sometido el objeto de esta investigación ha sido el análisis de contenido. Distintos estudios en el ámbito de la comunicación han utilizado el análisis de contenido para averiguar los rasgos específicos y compartidos de varones y mujeres. Igualmente, otros trabajos categorizan los temas de los que tratan los personajes masculinos y femeninos en un producto comunicativo (Gallego (2002), López Díez (2002) y CECU (2003), por ejemplo).

Muestra

En el caso de las revistas españolas, la muestra ha sido aleatoria sobre un universo de 2.032 unidades informativas, pertenecientes a las cinco revistas reseñadas anteriormente, en los años 2000, 2001 y 2002. El número total de personajes analizados ha sido de 519 (Plaza, 2005).

En el caso de las revistas mexicanas y colombianas, y dada la imposibilidad de acceso a un corpus amplio de revistas de un periodo determinado de tiempo, se ha optado por analizar todas las unidades informativas en las que apareciera un personaje famoso (varón o mujer) de un número reducido de ejemplares. Los personajes analizados en las cabeceras mexicanas han sido 69. En el caso de las colombianas, en el momento de esta redacción se están aún recogiendo los datos.

VARIABLES e INSTRUMENTOS DE MEDIDA

Para la recogida de los datos se ha elaborado un protocolo de análisis en el que se incluyen todos los elementos textuales (titulares, cuerpo de noticia...) que aluden a algún rasgo del personaje o a algún tema sobre el que opine, se interese o cite. Se ha anotado la presencia o ausencia de un rasgo y/o un tema.

En la tabla 1 se presentan las variables consideradas. Dentro del bloque que hemos denominado *Rasgos*, incluimos 3 tipos de variables: las referidas al aspecto físico, a lo profesional y las de personalidad. En total, 35 variables. Mientras que en el bloque denominado *Temas*, figuran 34 asuntos posibles a los que el personaje hace referencia, agrupados en 11 tipos.

Tabla 1. Variables

RASGOS	TEMAS
Rasgos físicos Rasgos profesionales y de capacidad Rasgos de personalidad	Temas laborales Temas políticos y sociales Temas de amor y relaciones de pareja Temas de sexo y erotismo Temas referidos al otro sexo Temas referidos a la amistad Temas referidos a la familia Temas referidos a la religión Temas referidos al tiempo libre Temas referidos a problemas personales Temas referidos a hábitos de consumo

Como instrumento de control hemos creado un libro de códigos, en el que anotamos todas las expresiones que hemos asignado a cada variable.

Se incluyen narraciones de cualquier género informativo o interpretativo (entrevista, noticia, reportaje, perfil), siempre que el personaje sea el motivo principal de la información. Los protagonistas deben aparecer como personas reales, y no como personajes de ficción. Se excluyen explícitamente:

- Todos los contenidos publicitarios (anuncios convencionales o publi-reportajes).
- Las imágenes o los montajes (fotonovelas, fotomontajes...).
- El horóscopo.
- Los textos de opinión, si los hubiera.
- Las informaciones en las que los famosos aparecen como personajes de ficción.
- Los relatos (reales o ficticios) en los que no aparezcan personajes famosos.
- Los test.
- Los consultorios psicológicos, de salud, sobre temas sexuales...
- Los pasatiempos.
- Las cartas de los lectores.

288

Las pequeñas noticias (de una línea o dos), los pies de foto, las viñetas... multiplican el esfuerzo y apenas son rentables desde el punto de vista de la investigación. Por esta razón han quedado excluidas del estudio.

Resultados parciales

A la espera de los datos del análisis de las revistas latinoamericanas y de la comparativa con las españolas (en proceso actualmente) se presentan a continuación algunos resultados obtenidos en el estudio de las publicaciones españolas (Plaza, 2005). Servirán de base para la comparativa posterior.

1. Los diez rasgos con que se define con más frecuencia a los famosos (independientemente de su sexo) en España y Latinoamérica son prácticamente coincidentes. El orden de los tres más frecuentes es el mismo: triunfo, seducción y atractivo (guapo/a).
2. Los famosos varones se «feminizan», en el sentido de que asumen una gran cantidad de rasgos típicamente asociados al universo femenino. Sin perder su virilidad, el nuevo modelo masculino se presenta como un hombre sensible, muy preocupado por su aspecto, divertido, seductor y capaz de expresar sus emociones en público. Esto hay que matizarlo en el caso de las revistas latinoamericanas. Hombres y mujeres comparten el triunfo, la capacitación profesional y la sensibilidad, aunque el atractivo físico aparece con más frecuencia en los varones. La clave de la feminización en España (la sensibilidad) no está tan acusada en Latinoamérica. Además, el elenco de rasgos con que se define a los personajes es más reducido en estas revistas.
3. Ambos sexos comparten las cualidades femeninas y masculinas más deseables socialmente. El modelo de mujer famosa se construye en las revistas femeninas a partir del prototipo de varón, puesto que las diferencias significativas entre los sexos son casi siempre relativas a la definición del varón. La mujer asume las características significativas de la masculinidad: seguridad, firmeza, determinación y, sobre todo, éxito social.
4. Aunque se observa una creciente androginización de los personajes, se mantienen algunos estereotipos:
 - Los varones aparecen sobre-representados (un 73% de los personajes son varones), frente a la sub-representación femenina (sólo un 27% de los personajes son mujeres). Los protagonistas de las informaciones sobre personajes famosos son, fundamentalmente, varones, aunque la desproporción disminuye en el caso de las revistas latinoamericanas (60%-40%).
 - Los varones son definidos con una mayor riqueza de atributos y tratan una mayor cantidad de temas que las mujeres.
 - Se asigna a la mujer algunos rasgos específicos del estereotipo femenino, como la mayor sociabilidad y la falta de experiencia profesional.
 - Los temas sexuales son exclusivos de los varones. Sólo a ellos se les describe como «potente sexual» y sólo ellos definen al otro sexo como un «vicio».
 - Hay algunos indicios del estereotipo de «mujer fatal», en tanto que son las famosas las que tratan con mayor frecuencia que los varones los asuntos referidos a las «artes de seducción».
 - El deporte y la tecnología son señas de identidad masculinas, perpetuadas en las representaciones de los famosos varones de las revistas femeninas para adolescentes.

■ BIBLIOGRAFÍA

- CECU-ACUREMA (2003): *La mujer y la publicidad*, Madrid, Comunidad de Madrid.
- GALLEGO, J. (Dir.) (2002): *La prensa por dentro: producción informativa y transmisión de estereotipos de género*, Barcelona, Amelia Romero.
- KRIPPENDORFF, K. (1990): *Metodología del análisis de contenido: teoría y práctica*, Barcelona, Paidós.
- LÓPEZ DíEZ, P. (2002): *Representación de género en los informativos de radio y televisión*, Madrid, Instituto Oficial de Radio y Televisión.
- MARTÍNEZ BENLLOCH, I. y A. BONILLA CAMPOS (2000): *Sistema sexo/género, identidades y construcción de la subjetividad*, Valencia, Universidad de Valencia.
- McROBBIE, A. (1998): «More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres» dentro de CURRAN, J., D. MORLEY y V. WALKERDINE (comps.) (1998): *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona, Paidós.
- PLAZA SÁNCHEZ, J. F. (2005): *Modelos de varón y mujer en las revistas femeninas para adolescentes. La representación de los famosos*, Madrid, Fundamentos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1992): *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* (21ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe.

SUJETOS DEL GÉNERO: POSTESTRUCTURALISMO Y PSICOANÁLISIS EN JUDITH BUTLER

LETICIA INÉS SABSAY

Doctoranda Universitat de València / Joven Investigadora UBA

■ RESUMEN

EN ESTA COMUNICACIÓN intento revisar la recepción de la perspectiva teórica de Judith Butler en el marco del feminismo y la teoría *queer*. Asimismo, trato de explicar estas lecturas a partir de la consideración de la genealogía del concepto de performatividad del género de la autora, concentrando la atención en algunas de sus referencias principales, en este caso, las nociones derridianas de diferencia e iterabilidad, la noción de interpelación de Althusser y la teoría freudiana del inconsciente. Mi intención, en este sentido, es señalar cómo la concepción de la performatividad de Butler cuestiona seriamente las nociones liberales de agencia y de identidad, sin que esto signifique un obstáculo para la acción política, sino que al contrario, nos empuja a asumir mayores compromisos en pos de una democracia radical.

■ INTRODUCCIÓN

El proceso de descentramiento del sujeto a lo largo del siglo xx ha sido sustancial al desarrollo de la teoría feminista contemporánea, ocupada en la revisión crítica de la categoría de sujeto a la luz de su sesgo genérico. Pero el desarrollo del feminismo no sólo colaboró en la paulatina desesencialización de la categoría de sujeto sino que consecuente con el cuestionamiento de la universalidad de tal concepto, se implicó en la problematización de la misma categoría de género y comenzó a cuestionar la noción de «mujer» como una identidad sustancial. En efecto, el desplazamiento filosófico operado primero por el giro lingüístico y luego por el postestructuralismo, dejaría paso a nuevas formas de plantearse el problema de la relación entre el género y la subjetividad, cuestión que se transformaría en un problema de registro discursivo, de modo que para la teoría feminista del género, no se trataría ya de buscar una verdad última del ser, sino antes que nada, de analizar las condiciones de su producción discursiva. Una colocación que ha resultado ser polémica ya que la problematización de la identidad y del género como construcciones discursivas e históricas ha sido mal recibida por otros feminismos que sentían amenazada la estabilidad de sus presupuestos, y clasificaron a esta corriente como «nominalista» y/o «relativista».

En este contexto, la perspectiva teórica de Judith Butler asume un particular interés, dado que su teoría de la performatividad genérica –sin duda un referente fundamental dentro del debate feminista actual–, no sólo reformula críticamente el llamado «constructivismo lingüístico», sino que además, en su diálogo con la tradición psicoanalítica, replantea la noción de cuerpo intentando no caer ni en el naturalismo esencialista ni en el relativismo culturalista. La relación que propone la autora entre subjetividad y género señala justamente

los términos de la polémica actual en cuanto a las implicaciones éticas y políticas de los feminismos postestructuralistas. Aun más, su obra ha sido clave para el desarrollo del feminismo contemporáneo en la inflexión del milenio, porque a partir de su lectura, no sólo se ha institucionalizado la paulatina desencionalización de la categoría de género, sino que su aporte es imprescindible para comprender las actuales incertidumbres a la vez que el compromiso ético que supone una concepción antisustancialista de las identidades en general y de las de género en particular.

■ FEMINISMO Y POSTESTRUCTURALISMO

La perspectiva postestructuralista, tanto en su versión derridiana como en su versión de-leuziana, desarticuló la noción de una estructura cerrada y puso el acento en el hecho de que la identidad o el valor diferencial u opositivo no eran categorías estables. Más allá de que no pudiese pensarse en términos de identidades inmanentes (ésta había sido ya la operación que realizara el estructuralismo), lo que puso de manifiesto este abordaje es que tampoco las posiciones opositivas se daban como tales, la identidad como diferencia con otras posiciones no era suficiente para determinar la posición de una identidad: ausentes o presentes, los elementos del sistema son inconmensurables y sólo pueden ser definidos contextual y provisoriamente. La identidad, siempre retrospectiva (Hall, 1998), y el efecto de unas narrativas (Arfuch, 2002), está sometida a todos los procedimientos de ficcionalización de los relatos, y sobre todo, se juega dentro de las reglas del discurso, es decir que, como construcción, la identidad de sí, o de un colectivo –lo mismo que un texto– se caracteriza por ser incompleta, abierta y estar sujeta a la indeterminación de un sentido, que nunca puede clausurarse.

292

A partir de aquí, para el feminismo postestructuralista no se trataría ya solamente de que el sujeto generizado no fuera idéntico a sí mismo; tampoco que la completud de la subjetividad reclamase una diferencia con la exterioridad. El punto estaría, en cambio, en que la misma noción de subjetividad generizada sería reconsiderada como el producto de un sistema interpretativo limitado. Sobre todo a partir de los años noventa, la teoría feminista contemporánea enmarcada dentro del postestructuralismo comenzaría, entonces, a visualizar al sujeto generizado como la fijación de una multiplicidad de prácticas y de racionalidades inciertas en el que se entrecruzarían diversos ejes de exclusión produciendo una identidad contingente, en la que el atravesamiento del lenguaje sería inalienable (entre otras, Scott, 1992, desde la historia; Mouffe, 1994; Cornell, 1998, desde la teoría política; Spivak, 1988; Butler, 1990, 1993, 1997, 2000, 2004; Braidotti, 1994, desde la filosofía; Haraway, 1991 desde la epistemología; Silverman, 1992; De Lauretis, 2000; Colaizzi, 1995, 2006; con un enfoque semiótico y desde la teoría fílmica).

En este contexto, creemos que el interés de la teoría de Judith Butler se debe, además de a la relevancia que han adquirido sus planteamientos para situar las distintas corrientes de pensamiento preocupadas por el género, al hecho de que la articulación que realiza la autora de la subjetivación y la generización aborda con exhaustividad cuestiones centrales para la teoría feminista contemporánea, como el problema de la universalidad, la agencia y la relación entre ética y política. La inserción de Butler dentro del debate feminista contemporáneo supuso una aguda reformulación del antiesencialismo, cuyos aspectos más interesantes, desde nuestra posición, se alojan en el modo como la autora conjuga el concepto derridiano

de diferencia (1971) con el de performatividad de la filosofía analítica, y más concretamente de la pragmática de Austin (1982), articulándolos a su vez con la noción de prácticas discursivas de Foucault (1976) y algunas nociones de la teoría freudiana y de Althusser (1970).

Es esta compleja al tiempo que controvertida lectura de la tradición, creemos, la que ha dado con el sesgo que ha observado la recepción de su teoría dentro de ciertos contextos feministas, de la teoría *queer* y de la estética, en los que por momentos parecería convertirse al sujeto performativo en un «agente capaz de manipular su identidad». Sintomáticamente, la lectura de Butler ha sido utilizada en muchos casos para reinstaurar un sujeto liberal de voluntad y conciencia, sobre todo en el ámbito más cercano a la teoría *queer*, resignificando la «performatividad» como una estrategia política emancipatoria; mientras que en el marco del feminismo ilustrado y en el de planteamientos más humanistas, la misma teoría ha sido cuestionada por no dejar resquicio de libertad y agencia alguno, y por no brindar un fundamento para la acción política.

Así situada, de su crítica al feminismo humanista y al de la diferencia sexual, paralela de su crítica al culturalismo y al universalismo, en busca de una democratización radical de los mecanismos de representación (tanto política como cultural), la polémica a la que se enfrenta Butler se estructura por un lado, en torno del problema de la universalidad y la cuestión de cómo fundamentar una ética sin recurrir a nociones trascendentales o cuasi trascendentales, problemática que es reconsiderada por la autora, en función de la «alteridad» y de la «traducción cultural». En paralelo con este debate, la otra cuestión que se pone a discusión con respecto a su teoría es la noción de agencia, que es cuestionada agudamente por Butler a partir de la articulación que realiza la autora de las nociones de performatividad (Austin, 1982) e iterabilidad (Derrida, 1997; Derrida y Stiegler, 1998) y contingencia.

293

A su vez, con respecto a la recepción de su teoría, creemos necesario subrayar la recuperación crítica por parte de Butler de algunos de los aportes de la teoría freudiana para dar lugar a la dimensión psíquica-inconsciente en los procesos de subjetivación generizada, siendo que esta apropiación supone a la vez, el rechazo de la interpretación canónica de uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis como es el de la castración simbólica, y que esta polémica reinterpretación es central a su planteamiento. En relación con esto último, su reflexión sobre el trinomio lacaniano de lo simbólico, lo imaginario y lo real, que hipotetizamos como paralelo de la polémica en torno de la tensión entre las «múltiples posiciones de sujeto» y «la constitución unitaria de la subjetividad» (Žižek, 1999 y 2002), creemos que es crucial para el abordaje de la cuestión de la conformación de los «sujetos políticos» en la contemporaneidad.

Dado que en el momento actual –atravesado por la globalización y la lucha por la visibilización de las distintas formas de exclusión y discriminación que supone el género, no sólo para las mujeres sino asimismo para otros colectivos hoy codificados socialmente como «minorías sexuales»–, la inestabilidad de las categorías se hace cada vez más evidente, la discusión acerca de la distinción entre la identidad como una multiplicidad de posiciones posibles y la subjetividad como anclaje totalizador en el que las identidades cristalizan sólo inestable, precaria e incompletamente, señalan la dificultad (y la limitación para la acción política) de la categorización de los sujetos en términos de identidad.

Es en vistas de esta dificultad que, precisamente, la autora llama a la política de coaliciones por objetivos y se muestra sensiblemente crítica a las políticas de identidad. Coincidiendo en estas apreciaciones con Chantal Mouffe, Butler señala que si no hay identidades sustanciales

en las que «naturalmente» se representen los miembros de un colectivo, sino que más bien, al contrario, son los intereses de un colectivo (que puede estar conformado por diversos motivos y no necesariamente por afinidad identitaria) los que se cristalizan en una identidad, producida como efecto de unas prácticas, la mejor apuesta por la radicalización de la democracia consiste en luchar por la justicia utilizando, en todo caso a las identidades construidas, no como referentes –es decir, reproduciendo construcciones que siempre implican una normativa– sino como dispositivos mediante los que señalar justamente su carácter de construidos y por tanto señalen su inestabilidad.

Para el caso del feminismo, la autora señala que la posibilidad de politizar radicalmente la categoría de «mujeres» no consiste en negar su existencia, sino que reside justamente en seguir usando la categoría, pero de tal modo que ésta «se conviert(a) en una categoría cuyos usos ya no se reunifiqu(en) como “referentes”» (Butler, 1993: 55). Y esto es así por cuanto no se trata solamente de la puesta en juego de un colectivo en el espacio político, sino que primariamente se trata de la constitución de todo sujeto (deseante), de la instauración de toda posición de sujeto y de la elaboración del «yo» en el espacio social.

■ PSICOANÁLISIS Y PERFORMATIVIDAD

En realidad, el concepto de performatividad genérica de Judith Butler se termina de comprender a partir de su vínculo con los mecanismos de subjetivación en los que, según la autora, se constituye el sujeto. Mecanismos que se comprenden, a su vez, en la medida en que son articulados con la noción *althusseriana* de «interpelación» (Althusser, 1970), tan evidente en lo que respecta a ciertos discursos especialmente autorizados, como el caso de los discursos jurídico-legales y biomédicos, por ejemplo, pero que también se torna de vital importancia en el espacio mediático, campo discursivo donde se materializan, de forma implacable, los sujetos políticos posibles en las sociedades occidentales de hoy. Interpelación que, asimismo, más allá de los espacios públicos más emblemáticos, se halla en el centro de la experiencia cotidiana y que de forma constante nos sitúa en el espacio social reconociendo nuestra existencia como miembros legítimos o no, de una sociedad. En otras palabras, la performatividad genérica es aquella dimensión de la subjetivación por la que se nos impone y mediante la cual podemos negociar a su vez, nuestra identidad (subjetiva y social).

Estos mecanismos de subjetivación que se sostienen a través de la interpelación performativa, sin embargo, no son «transparentes» para el sujeto puesto que él mismo se configura en ellos, y no hay metalenguaje posible que pueda dar cuenta de la totalidad de los efectos de la subjetivación desde un punto de vista exterior. En este sentido, la subjetivación en Butler sería difícil de comprender si no tenemos en cuenta que la autora está pensando en «mecanismos *psíquicos*» y no sólo sociales del poder.

La autora llama la atención sobre la falta de transparencia del sujeto para consigo mismo: el sujeto ya no es uno, desde Freud, por tomar un referente, sabemos que este uno que es el sujeto está escindido, que su forma de existencia es la división y la no correspondencia del yo consigo mismo. El sujeto es el efecto de un momento de clausura, y de elaboración de una totalidad, pero de una totalidad que está escindida internamente, escisión que implica la necesaria inadecuación del significante –cualquier significante– a esa totalidad que es

el sujeto; vale decir que el significante capaz de articular al sujeto como un todo debe ser necesariamente inadecuado, para que pueda darse esa misma totalidad.

Pensando en esta clave, se entiende que la autora rechace todas aquellas posiciones que han festejado su *género en disputa*, haciendo del concepto de performatividad del género, un concepto que habilitaría al feliz *desembarazamiento* del sujeto de las posiciones asumidas, simplemente a través de una supuesta toma de conciencia de las constricciones que lo atormentan, por cuanto éstas banalizan el modo cómo el sujeto está psíquicamente imbricado en esas tramas.

Por el contrario, lo fundamental del concepto de performatividad genérica, si bien pone de manifiesto el carácter ritual de las identidades de género, que no serían otra cosa que el efecto de prácticas reiteradas sin ningún fundamento fuera de las mismas prácticas, es poner de manifiesto la fuerza de la ley para reiterarse a sí misma. Y si bien cada repetición implica, siguiendo a Derrida, la iterabilidad de la misma ley, esto no quiere decir que el sujeto se halle en posición de poder elegir qué identidad asumir. El sujeto de Butler no elige su deseo, sino que al contrario, está psíquicamente inserto en esa trama social gracias a él.

Butler recupera la dimensión psíquica y acuerda con Freud en que en el proceso de subjetivación se producen una serie de exclusiones que hacen que la conformación de la subjetividad no sea transparente para el sujeto (Butler, 1997); pero al mismo tiempo, la autora rechaza la narración del Edipo, en la que Freud basa su teoría de la sexuación.

En efecto, si bien retoma la idea del inconsciente freudiano, en su diálogo con la tradición freudo-lacanian, Butler señala a esta colocación varias cuestiones, entre otras: 1) el prejuicio heterosexista que está presente en el análisis del proceso edípico, 2) la polémica asociación en última instancia del falo con el órgano genital masculino (Butler, 1990; 1993). En definitiva, la crítica a estos planteamientos se basa en que de alguna manera, como diría la autora, éstos trascendentalizan una situación de dominación que es arbitraria e histórica.

En este sentido es válido remarcar que otra de las cuestiones más relevantes de la figura de Butler en el debate actual, es el modo como ella se reapropia críticamente de parte de la herencia del psicoanálisis freudo-laciano para pensar la relación de la subjetividad con la sexualidad oponiéndose a las teóricas de la diferencia sexual, porque precisamente, si había alguna corriente en la historia del feminismo que retomaba la herencia del psicoanálisis para pensar las sexualidades, ésa era la teoría de la diferencia sexual. Las teóricas feministas formadas dentro de los contornos ofrecidos por la teoría del género, en cambio, no sólo prescindirían de la teoría de la castración simbólica, sino que se opondrían a ella de plano, si bien con matices asumirían en ocasiones, la noción de inconsciente a lo sumo como instancia del sujeto desconocida para sí mismo.

En esta clave, el gesto de Butler no es el único, y debemos recordar que se suma a los intentos de, entre otras, Kaja Silverman (1983) y Gayle Rubin (1986), quienes intentan revisar la escena de la castración simbólica, para pensar la constitución de la subjetividad, resolviendo la limitación del planteo freudo-laciano con respecto a la interdicción del incesto —que desde su punto de vista esencializa la relación pene/falo—, historizando el componente sexista y homofóbico de la lectura del complejo de Edipo, esto es, sosteniendo que no hay ninguna necesidad esencial, sino más bien, la constatación de una circunstancia de dominación histórica, en el hecho de que el falo esté asociado al órgano genital masculino.

Hecha esta observación, sí cabe remarcar que junto con la noción de performatividad discursiva, la recuperación de la dimensión psíquica y de la función constitutiva del lenguaje

para el devenir sujeto significativo / deseante, es precisamente la que impediría la instrumentalización de la noción de «sujeto», ya sea como puro efecto de la determinación histórica, con lo cual no quedaría espacio para la libertad ni la transformación social, o a la inversa –una vez «conciente de su carácter de efecto»–, como agente de control transparente y unívoco del cambio social.

■ CONCLUSIONES

La perspectiva teórica de Judith Butler nos invita a ver cómo funcionan los mecanismos que hacen a la reproducción de la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1978), así como los procesos de resignificación de la norma heterosexual a la luz de su inestabilidad constitutiva. Inestabilidad que se pone claramente de manifiesto en el caso de prácticas contra-heteronormativas que cuestionan la legitimidad del orden socio-sexual imperante, pero que está presente en la misma necesidad de la fijación constante de la normatividad siempre ahí.

En este sentido, la noción de performatividad genérica, hoy un referente ineludible en los debates dentro del feminismo contemporáneo, implica una fuerte crítica antisustancialista a las nociones humanistas de la subjetividad y del género, de la que rescatamos su productividad no sólo teórica sino asimismo ética y política, ya que tomando como eje las teorías del discurso, ésta pone en cuestión la noción liberal de agencia y reconceptualiza el cuerpo en función de la materialidad de la significación.

La apuesta teórica de Judith Butler logra fundamentar la viabilidad y la deseabilidad de una radicalización perpetua y por tanto siempre abierta de la democracia, y al proponer la eficacia performativa del discurso como instancia explicativa, da por tierra con aquellos enfoques que supongan una remisión a una idea de verdad como adecuación a algo exterior al discurso, clausurando de este modo toda diferencia fijada en términos de identidad; al mismo tiempo, supone la necesidad de reconocer los límites constitutivos de la significación en función de la alteridad presente en todo efecto de representación.

Todas éstas, se revelan como cuestiones fundamentales de cara al momento político actual, pues a diferencia de lo que ha ocurrido con el significativo «mujeres», producto de un largo proceso de sedimentación (Butler, 2002), cuando se trata de significantes identitarios no estabilizados todavía, como sucede en el caso de posiciones contra-heteronormativas –y más particularmente en el caso de posiciones trans e intergenéricas o en el de la *trans* o la intersexualidad–, se hace evidente la necesidad de un desplazamiento teórico que implica pensar todas estas categorías –tanto las más sedimentadas como la de «mujeres» como las menos sedimentadas– a partir del atravesamiento del lenguaje y la significación.

Desde una concepción no representacional del discurso y en plena sintonía con la conceptualización de la subjetividad como una articulación contingente pero impuesta de posiciones relativas y atravesadas por el orden del lenguaje, esta textualidad en la que se configura la identidad no puede pensarse sino en tanto espacio de sentido abierto a las cadenas de significación. Lo que supone comprender la configuración de identidades en una pluralidad de registros discursivos configurados desde distintos campos culturales, produciendo una trama múltiple y matizada, en la que las distintas voces configuran un escenario de época complejo y contradictorio, pero en el que sin embargo no dejan de vislumbrarse, a pesar de (o gracias a) su «diversidad» unos sentidos sociales hegemónicos, en los que la normativa de género sigue imponiéndose como mecanismo de reproducción de desigualdades y exclusión.

■ BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. (1970): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Bs. Aires, Nueva Visión, 1988.
- ARFUCH, L. (2002): *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Bs. Aires, FCE.
- AUSTIN, J. (1982): *Cómo hacer cosas con palabras*, Bs. Aires, Paidós
- BUTLER, J. (1990): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós/PUEG, 2001.
- (1993): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* Bs. Aires, Paidós SAICF, 2002.
- (1997): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.
- (2004): *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
- (2004): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- BUTLER, J. y J. W. SCOTT (Eds.) (1992): *Feminists Theorize the Political*, London / New York, Routledge.
- BUTLER, J. y otros (2000): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London / New York, Verso.
- COLAIZZI, G. (Ed.) (1995): *Feminismo y teoría fílmica*, Valencia, Episteme
- (2006): *Género y representación. Posmodernismo y crisis de la modernidad*, Valencia, Biblioteca Nueva.
- CORNELL, D. (1998): *At the Hart of Freedom. Feminism, Sex and Equality*, Princeton, Princeton Un. Press.
- DE LAURETIS, T. (2000): *Diferencias*, Madrid, Horas y Horas.
- DERRIDA, J. (1971): «La Differance», dentro de Grupo Tel Quel, *Teoría de Conjunto*, Barcelona, Seix Barral.
- (1997): *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Anthropos.
- DERRIDA, J. y B. STIEGLER (1998): *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Bs. Aires, Eudeba.
- FOUCAULT, M. (1976) *Historia de la sexualidad Vol. I: La voluntad de saber*, Bs. Aires, Siglo XXI, 2002.
- HALL, S. y P. DE GAY (Eds.) (1998): *Questions of Cultural Identity*, London, Sage.
- HARAWAY, D. (1991): *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books.
- MOUFFE, C. (1994): «Feminismo, ciudadanía y política democrática radical», *Revista de Crítica Cultural*, N° 9.
- RICH, A. (1978): «La heterosexualidad oblligatoria y la existencia lesbiana», dentro de NAVARRO, M. y C. R. STIMPSON (Comps.) (1999), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Bs. Aires, FCE.
- RUBIN, G. (1986): «El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo», en *Revista Nueva Antropología*, Vol. VIII N° 30.
- SILVERMAN, K. (1983): *The subject of semiotics*, Nueva York, Oxford Univ. Press.
- (1992): *Male subjectivity at the margins*, Nueva York / Londres, Routledge.
- SPIVAK, G. C. (1988): «Can the subaltern speak?», en NELSON C. y L. Grossberg (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Univ. of Illinois Press .
- ZIZEK, S. (1999): *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.
- (2002): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Paidós SAICF.

DERECHO PENAL SEXUAL: LA PROSTITUCIÓN

FRANCISCO SANAHUJA PAULO

Fiscal Delegado Contra la Violencia Sobre la Mujer en Castelló

LA ACTUAL REGULACIÓN de los delitos relativos a la prostitución, definida jurisprudencialmente como la venta o prestación del cuerpo propio para la realización de actos de contenido sexual, a cambio de precio o de otros favores, de una manera mas o menos reiterada o habitual –un sector de la doctrina penal cuestiona el elemento de la habitualidad–,¹ arranca del Código Penal de 1995,² que bajo la rúbrica «de los delitos relativos a la prostitución»,³ le dedicaba los artículos 187 a 190. No obstante, éste último artículo tan solo hacía referencia a la reincidencia internacional, dado el marcado carácter supranacional de este fenómeno, al igual que ocurre con la delincuencia (estrechamente ligada) relacionada con el tráfico de drogas tóxicas, estupefacientes o sustancias psicotrópicas y respecto de la cual también existe una referencia expresa a esta circunstancia en el texto punitivo.

Si bien desde la reforma del Código Penal de 1963 se dejó de criminalizar a las mujeres que ejercían la prostitución,⁴ lo cierto es que subsistían numerosas disposiciones de carácter administrativo que permitían la detención de prostitutas. La misma Fiscalía del Tribunal Supremo, en Circular de 3 de abril de 1963, señalaba que «las mujeres que persisten en la prostitución pueden presumirse en estado peligroso, conforme al artículo 1 de la Ley de Vagos y Maleantes».⁵

298

Con éste marco jurídico, ciertamente confuso, se llega a 1995. Con el nuevo Código Penal se aborda la reforma de estos delitos, según se expresa en la propia Exposición de Motivos de la Ley, a fin de «adecuar los tipos penales al bien jurídico protegido, que no es ya, como fuera históricamente, la honestidad de la mujer, sino la libertad sexual de todos. Bajo la tutela de la honestidad de la mujer se escondía una intolerable situación de agravio, que la regulación que se propone elimina totalmente. Podrá sorprender la novedad de las técnicas punitivas utilizadas, pero, en este caso, alejarse de la tradición parece un acierto».⁶

1. SSTS núm. 809/2006, de 2 de julio (Pte.: Soriano Soriano, José Ramón); núm. 1.431/2005, de 27 de abril (Pte.: Sánchez Melgar, Julián) y núm. 1.308/2001, de 2 de julio (Pte.: Delgado García, Joaquín).
2. Ley Orgánica núm. 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal que, con una *vacatio legis* de seis meses, entró en vigor el día 25 de mayo de 1996.
3. Capítulo V (De los delitos relativos a la prostitución), del Título VIII (Delitos contra la libertad sexual) del Libro II (Delitos y sus penas).
4. A raíz de la adhesión de España, por Instrumento de 18 de junio de 1962, al Convenio de Naciones Unidas para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena, concluido en Lake Success –Nueva York–, el día 21 de marzo de 1950. Este convenio modificó dos anteriores: el Convenio para la Represión de la Trata de Mujeres y Niños, concluido en Ginebra el 30 de septiembre de 1921 y el Convenio para Represión de la Trata de Mujeres Mayores de Edad, concluido en Ginebra el 11 de octubre de 1933.
5. La Ley de Vagos y Maleantes, de 4 de agosto de 1933, señalaba en su primer artículo a las personas de ambos sexos y mayores de edad susceptibles de ser consideradas en estado peligroso y sometidas a medidas de seguridad.
6. Sin embargo, el nuevo Código Penal no establecía un concepto de prostitución, el legislador lo eliminó en el texto definitivo. El proyecto si la definía como «los actos de acceso carnal por vía vaginal, bucal o anal realizados con una o varias personas cualesquiera, mediando precio o cualquier otra especie de retribución o promesa, que tenga un contenido económico».

Lo que se pretende castigar, con la nueva tipificación, son aquellas conductas en las que la involucración de la víctima en la acción sexual no es libre, incluyendo los supuestos de incapacidad física o psíquica. Consecuentemente, el ejercicio de la prostitución no merece ningún reproche penal cuando es libre y voluntariamente decidido por la persona que lo practica, como medio de vida o, cuando menos, de subsistencia. El límite que marca la esfera de lo punible es la existencia, por parte de terceros, de comportamientos coactivos, amenazantes o engañosos sobre quien ejerce la prostitución, en beneficio de aquellos. Los métodos más habituales suelen ser la exigencia de cantidades elevadas como compensación de los gastos de viaje o gestión del pasaporte, cuando no la falsificación del mismo, a fin de trasladar a las mujeres extranjeras hasta el país receptor; la retención del pasaporte u otros documentos personales o libretas de ahorro; el control de salidas de los inmuebles o, incluso, la prohibición de salir de los mismos; la incomunicación postal y telefónica o, incluso, la comunicación verbal con otras mujeres que ejercen en el mismo lugar; las amenazas a familiares directos en el país de origen; la retención de hijos, la adicción forzosa a sustancias de abuso y, si estas medidas de control son insuficientes, se utiliza directamente la fuerza física y, en el peor de los casos, la muerte violenta como advertencia para las demás. A todo esto se suma, en múltiples ocasiones, la violencia utilizada por el cliente. En estos casos, la prostitución se ejerce en auténticas condiciones de esclavitud o explotación, aprovechando, por lo general, la situación de necesidad y vulnerabilidad de la víctima.

Pocos años después, en 1999 se aborda de nuevo esta materia en la Ley Orgánica núm. 11/1999,⁷ comenzando por la rúbrica del Capítulo V que pasa a ser «de los delitos relativos a la prostitución y la corrupción de menores». La justificación de la nueva regulación se encuentra en la Resolución 1.099 (1996), de 25 de septiembre, relativa a la explotación sexual de los niños, de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa y en la Acción común relativa a la lucha contra la trata de seres humanos y la explotación sexual de los niños, adoptada por el Consejo de la Unión Europea, el 29 de noviembre de 1996, sobre la base del artículo K.3 del Tratado de la Unión Europea. Pretende una mejor protección de los bienes jurídicos en juego, que no se reducen a la libertad sexual, sino que se extienden a la dignidad de la persona, el libre desarrollo de la personalidad y la indemnidad sexual de los menores e incapaces. Con este fin, se da nueva redacción a los artículos 187 a 190 del Código Penal, conservando actualmente los artículos 187 y 190 del Código Penal la redacción introducida en 1999.⁸

Finalmente, en el año 2003 se suceden en poco tiempo dos nuevas modificaciones, que darán a los artículos 188 y 189 la actual redacción. Mediante la Ley Orgánica núm. 11/2003,⁹

7. Ley Orgánica núm. 11/1999, de 30 de abril, de modificación del título VIII del Libro II del Código Penal.

8. Artículo 187.1 El que induzca, promueva, favorezca o facilite la prostitución de una persona menor de edad o incapaz, será castigado con las penas de prisión de uno a cuatro años y multa de doce a veinticuatro meses. 2. Incurrirán en la pena de prisión indicada, en su mitad superior, y además en la de inhabilitación absoluta de seis a doce años, los que realicen los hechos prevariándose de su condición de autoridad, agente de ésta o funcionario. 3. Se impondrán las penas superiores en grado a las previstas en los apartados anteriores, en sus respectivos casos, cuando el culpable perteneciere a una organización o asociación, incluso de carácter transitorio, que se dedicare a la realización de tales actividades.

9. Ley Orgánica núm. 11/2003, de 29 de septiembre, de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros.

con la finalidad de combatir el tráfico ilegal de personas, se da nueva redacción al artículo 188 del Código Penal.¹⁰ Por último, la Ley Orgánica núm. 15/2003,¹¹ dos meses después de la anterior, incide en la corrupción de menores y la pornografía infantil, con un endurecimiento de las penas. Al mismo tiempo se introduce, como novedad, la posesión para simple uso propio de material pornográfico en el que se hayan utilizado menores o incapaces, dando una nueva redacción al artículo 189.¹²

10. Artículo 188.1 El que determine, empleando violencia, intimidación o engaño, o abusando de una situación de superioridad o de necesidad o vulnerabilidad de la víctima, a persona mayor de edad a ejercer la prostitución o a mantenerse en ella, será castigado con las penas de prisión de dos a cuatro años y multa de doce a veinticuatro meses. En la misma pena incurrirá el que se lucre explotando la prostitución de otra persona, aún con el consentimiento de la misma.

2. se impondrán las penas correspondientes en su mitad superior, y además la pena de inhabilitación absoluta de seis a doce años, a los que realicen las conductas descritas en el apartado anterior prevariándose de su condición de autoridad, agente de ésta o funcionario.

3. Si las mencionadas conductas se realizaran sobre persona menor de edad o incapaz, para iniciarla o mantenerla en una situación de prostitución, se impondrá al responsable la pena superior en grado a la que corresponda según los apartados anteriores.

4. Las penas señaladas se impondrán en sus respectivos casos sin perjuicio de las que correspondan por las agresiones o abusos sexuales cometidos sobre la persona prostituida.

11. Ley Orgánica núm. 15/2003, de 25 de noviembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 1071995, de 23 de noviembre del Código Penal.

12. Artículo 189.1 Será castigado con la pena de prisión de uno a cuatro años:

a) El que utilizare a menores de edad o incapaces con fines o en espectáculos exhibicionistas o pornográficos, tanto públicos como privados, o para elaborar cualquier clase de material pornográfico, cualquiera que sea su soporte, o financiare cualquiera de estas actividades.

b) El que produjere, vendiere, distribuyere, exhibiere o facilitare la producción, venta, difusión o exhibición por cualquier medio de material pornográfico en cuya elaboración hayan sido utilizados menores de edad o incapaces, o lo poseyere para estos fines, aunque el material tuviere su origen en el extranjero o fuere desconocido.

2. El que para su propio uso posea material pornográfico en cuya elaboración se hubieran utilizado menores de edad o incapaces, será castigado con la pena de tres meses a un año de prisión o con multa de seis meses a dos años.

3. Serán castigados con la pena de prisión de cuatro a ocho años los que realicen los actos previstos en el apartado 1 de este artículo cuando concurra alguna de las circunstancias siguientes:

a) Cuando se utilicen a niños menores de 13 años.

b) Cuando los hechos revistan un carácter particularmente degradante o vejatorio.

c) Cuando los hechos revistan especial gravedad atendiendo al valor económico del material pornográfico.

d) Cuando el material pornográfico represente a niños o a incapaces que son víctimas de violencia física o sexual.

e) Cuando el culpable perteneciere a una organización o asociación, incluso de carácter transitorio, que se dedicare a la realización de tales actividades.

f) Cuando el responsable sea ascendiente, tutor, curador, guardador, maestro o cualquier otra persona encargada, de hecho o de derecho, del menor o incapaz.

4. El que haga participar a un menor o incapaz en un comportamiento de naturaleza sexual que perjudique la evolución o desarrollo de la personalidad de éste, será castigado con la pena de prisión de seis meses a un año.

5. El que tuviere bajo su potestad, tutela, guarda o acogimiento a un menor de edad o incapaz y que, con conocimiento de su estado de prostitución o corrupción, no haga lo posible para impedir su continuación en tal estado, o no acuda a la autoridad competente para el mismo fin si carece de medios para la custodia del menor o incapaz, será castigado con la pena de prisión de tres a seis meses o multa de seis a doce meses.

6. El Ministerio Fiscal promoverá las acciones pertinentes con objeto de privar de la patria potestad, tutela, guarda o acogimiento familiar, en su caso, a la persona que incurra en alguna de las conductas descritas en el apartado anterior.

7. Será castigado con la pena de prisión de tres meses a un año o multa de seis meses a dos años el que produjere, vendiere, distribuyere, exhibiere o facilitare por cualquier medio material pornográfico en el que no habiendo sido

Dentro de este contexto jurídico penal, el notable incremento de la prostitución (locativa, callejera o a domicilio), como fácilmente puede comprobar cualquiera dando un paseo o, simplemente, consultando las páginas de anuncios clasificados de cualquier periódico y el hecho de que la mayoría de mujeres que ejerce la prostitución en España procedan de países desfavorecidos,¹³ ha determinado, en los últimos tiempos, que se plantee la regulación del ejercicio de la prostitución. El debate saltó a primer plano de la opinión pública a finales de 2005 y principios de 2006, tras la pretensión de la Generalitat catalana de regular la prestación de servicios sexuales remunerados por ley.¹⁴ El proyecto fue conducido al ostracismo como consecuencia de la oposición vehemente del Instituto de la Mujer,¹⁵ determinados partidos políticos y sindicatos de clase y asociaciones de mujeres, en general, y otras que específicamente trabajan con prostitutas, como es el caso de la Asociación para la prevención, la reinserción y atención de la mujer prostituida (APRAMP)¹⁶, o la Plataforma de Organizaciones de Mujeres por la abolición de la prostitución.¹⁷ No faltaron plumas sarcásticas y provocativas, como la de Gemma Lienas, que en el primer capítulo de su obra *Quiero ser puta* (2006), narra de forma delirante las tribulaciones de unos padres cuando su adorable hija adolescente de familia «bien» les comunica que de mayor quiere ser puta, en medio de lo que iba a ser una placentera cena de restaurante y a sabiendas de que habían votado, en una de las encuestas electrónicas tan de moda en la actualidad, a favor de la regulación de la prostitución.¹⁸

Con todo, no se trata de un debate cerrado,¹⁹ ni tan siquiera dentro del feminismo, oficial y no oficial. Muy al contrario, como simple observador, parece que en las dos o tres últimas décadas el movimiento feminista ha estado más centrado en la conquista de derechos sociales, laborales y políticos, en promover la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres y luchar contra la violencia de género en la pareja. A pesar de que la prostitución puede ser considerada como una forma o manifestación más de la violencia de género o, simplemente, machista, fruto de la estructura y cultura patriarcal, no ha sido abordada en profundidad, de modo que dentro del movimiento feminista, si se puede hablar en singular de movimiento, encontramos posicionamientos dispares. No sin cierto reduccionismo, se pueden reconducir a dos, cuyos postulados se reflejan, en buena medida, en los dos sistemas normativos que podemos encontrar en Derecho comparado, junto con un tercer sistema, el prohibicionista, que sanciona a la propia prostituta.

utilizados directamente menores o incapaces, se emplee su voz o imagen alterada o modificada.

8. En los casos previstos en los apartados anteriores, se podrán imponer las medidas previstas en el artículo 129 de éste Código cuando el culpable perteneciere a una sociedad, organización o asociación, incluso de carácter transitorio, que se dedicare a la realización de tales actividades.

13. OLEAQUE, J. M. (2007): «La prostitución crece en segundo plano», *El País*, 16 de abril.

14. Proyecto de Ley de Limitación de Servicios Sexuales Remunerados de la Generalitat de Catalunya.

15. MONTALBÁN (2006): «El Gobierno rechaza que la Generalitat regule la prostitución por ser una práctica degradante», *El País*, 4 de febrero.

16. <http://www.apramp.org>.

17. <http://www.aboliciondelaprostitucion.org>.

18. A renglón seguido, la autora se define feminista, atea, anticlerical, socialista, partidaria de la libertad sexual y contraria a la regulación o legalización de la prostitución (Lianas, 2006: 17).

19. El día 14 de febrero de 2006, el Pleno del Congreso de los Diputados adoptó por unanimidad una moción para iniciar un proceso de estudio sobre la realidad de la prostitución en nuestro país.

Por un lado, el modelo reglamentarista que atribuye a la prostituta la condición de «trabajadora sexual» que vende, no su cuerpo, sino sus servicios sexuales, a cambio de precio. Desde esta posición se promueve la regulación de esa relación jurídica de prestación de servicios, así como los derechos y obligaciones de la trabajadora. Es el caso del Colectivo Hetaira en defensa de los derechos de las prostitutas,²⁰ que reivindica la consideración del ejercicio de la prostitución (no forzada) como un trabajo.

Por otro, la tesis o modelo abolicionista, defendido por la ya citada plataforma abolicionista o por el grupo de estudios sobre la condición de la mujer ALECRÍN,²¹ que también trabaja con prostitutas. Negando la existencia de una verdadera prostitución libre y considerando esta actividad como un ataque a los derechos fundamentales de la mujer –dignidad y libre desarrollo de la personalidad–, una forma de explotación, cuando no de esclavitud, postula su eliminación y se opone frontalmente a su regulación, considerando dicha reglamentación como una legitimación de la violencia sobre la mujer.

Ambas posiciones aportan ideas a tomar en consideración, pero no parece cercano un consenso en el movimiento de mujeres, dados los lejanos puntos de partida sobre los que construyen sus postulados. Donde sí existe acuerdo es en la consideración de que la prostitución tiene un claro componente de género. Cuando se aborda la cuestión se utiliza el femenino, se habla de prostitutas. Ello es así porque, aunque no existen datos fiables y en buena medida sea un fenómeno invisible, según todas las fuentes que se consulten, sobre el 90% de personas ejercientes son mujeres, el resto lo comparten transexuales y hombres, pero también respecto de este porcentaje el consumidor de sexo suele ser varón. En definitiva, mientras se opta por uno u otro modelo o una combinación de ambos con el fin de llenar un vacío legislativo evidente, de forma paralela al debate, debe abordarse la transformación de la estructura y modelo social patriarcal –dominio del hombre sobre la mujer, la familia y, por extensión, la sociedad– y profundizar en la educación en igualdad entre mujeres y hombres, de modo que éstos no se formen en la idea de que, por su simple condición de varón, tienen derecho a poner precio y comprar o vender a una mujer. La Ley Orgánica núm. 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, es tan sólo el punto de partida.

302

■ BIBLIOGRAFÍA

BOE (1995): Ley Orgánica núm. 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal.

BOE (1999): Ley Orgánica núm. 11/1999, de 30 de abril, de modificación del Título VIII del Libro II del Código Penal, aprobado por Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre.

BOE (2003). Ley Orgánica núm. 11/2003, de 29 de septiembre, de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros.

BOE (2003): Ley Orgánica núm. 15/2003, de 25 de noviembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre del Código Penal.

20. <http://www.colectivohetaira.org>.

21. <http://www.alecrin.org>.

- GÓMEZ, M. (2005): «Derecho Penal sexual y reforma legal: análisis desde una perspectiva político criminal», *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 07-04.
- LIENAS, G. (2006): *Quiero ser puta*, Barcelona, Península.
- MONTALBÁN, C. (2006): «El Gobierno rechaza que la Generalitat regule la prostitución por ser una práctica degradante», *El País*, 4 de febrero.
- MONTERO, J. y B. ZABALA (2006): «Algunos debates feministas en torno a la prostitución» *Viento Sur*, Núm. 87, pp. 97 a 103.
- OLEAQUE, J. M. (2007): «La prostitución crece en segundo plano», *El País*, 16 de abril.
- ORTÍ, M. J. (2005): «La realidad de las mujeres invisibilizadas: trabajadoras del sexo en Castellón», II *Congreso Estatal FIIO sobre igualdad entre mujeres y hombres: mujeres jóvenes. ¿Nuevos feminismos?*, Fundació Isonomia, Universitat Jaume I.
- REY, F. (2006): «La prostitución ante el Derecho: problemas y perspectivas», *Nuevas Políticas Públicas: Anuario multidisciplinar para la modernización de las Administraciones Públicas*, Núm. 2, pp. 97-119.
- VALIENTE, C. (2004): «La política de la prostitución: el papel del movimiento de mujeres y los organismos de igualdad en España», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Núm. 105, pp. 103-132.

ALGUNAS APORTACIONES DE LA LEY ORGÁNICA DE IGUALDAD AL PROBLEMA DEL ACOSO SEXISTA EN EL TRABAJO¹

MARIOLA SERRANO ARGÜESO

Doctora en Derecho. Profesora de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social.
Facultad de Derecho. Universidad de Deusto, Bilbao

■ MATIZACIONES AL CONCEPTO DE ACOSO SEXUAL Y ACOSO POR RAZÓN DE SEXO EN EL TRABAJO

HASTA LA APROBACIÓN de la LOIE (Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres) no existía en nuestra legislación estatal una definición del acoso sexual. El concepto que la nueva norma prevé en su artículo 7, se aleja de forma matizada de lo que hasta este momento venían entendiéndose como situaciones de acoso sexual en el trabajo e incorpora de forma más precisa la definición establecida en la Directiva 2006/54/CE. El principal aspecto a destacar es que se diferencian y se sancionan las conductas de acoso sexual propiamente dichas y las de acoso por razón de sexo:

- Constituye *acoso sexual* cualquier comportamiento, verbal no verbal o físico, no deseado, de naturaleza sexual que tenga el propósito o produzca el efecto de atentar contra la dignidad de una persona, en particular cuando se crea un entorno intimidatorio, hostil, degradante, humillante u ofensivo.
- Constituye *acoso por razón de sexo* cualquier comportamiento, no deseado, realizado en función del sexo de una persona, con el propósito o el efecto de atentar contra su dignidad y de crear un entorno intimidatorio, hostil, degradante, humillante u ofensivo.
- Se considerarán en todo caso *discriminatorios* el acoso sexual y el acoso por razón de sexo.
- El *condicionamiento* de un derecho o de una expectativa de derecho a la aceptación de una situación constitutiva de acoso sexual o de acoso por razón de sexo se considerará también acto de discriminación por razón de sexo.

304

Así pues, a día de hoy, una de las dificultades para que los tribunales acepten este tipo de conductas viene a ser, precisamente, la falta de un llamado carácter libidinoso, que en algunos casos, lleva incluso a la exigencia de que haya habido una petición expresa de relaciones sexuales para que esa conducta sea considerada judicialmente como de acoso sexual en el trabajo. Parece que la nueva definición aclara que la conducta que exija ese matiz relacionado con el intento de mantener relaciones sexuales será calificada de acoso sexual en el trabajo. Pero, y aquí la diferencia, la LOI introduce otra conducta discriminatoria sancionable: la que

1. Las conclusiones y reivindicaciones que se proponen en esta comunicación han sido extraídas de las aportaciones que la autora ha realizado para la elaboración de un informe sobre el alcance del acoso sexual en el ámbito laboral de la Comunidad Autónoma del País Vasco. Dicho estudio ha sido realizado para el Instituto Vasco de Salud Laboral-OSALAN y fue entregado en febrero de 2007. Está pendiente de publicación.

no teniendo esa naturaleza sexual se realiza en función de sexo de la persona, atentando a su dignidad y creando un ambiente laboral intimidatorio, hostil, degradante, humillante u ofensivo. Es, en este caso, el acoso por razón de sexo. *Ambas conductas además son consideradas discriminatorias.*

De esta forma, la norma viene a facilitar la judicialización de situaciones que a día de hoy era impensable denunciar, dado lo estrictos que venían siendo los tribunales en cuanto al análisis de su existencia y de la concurrencia de los requisitos del concepto.

Creemos que, establecidas las anteriores premisas, no deben ser válidas las tradicionales definiciones de acoso ambiental y chantaje sexual, y que deben tenerse en cuenta los siguientes aspectos:

- El llamado acoso ambiental, el que se ejerce por parte de compañeros/as o superiores/as por una serie de comportamientos o actitudes que, por razón del sexo consiguen un entorno laboral ofensivo para la persona afectada es el que hemos de llamar ahora *acoso sexual por razón de sexo*.
- El resto de comportamientos que impliquen el mantenimiento de contactos o relaciones sexuales serán acoso sexual.
- Siempre que ambas conductas supongan el *condicionamiento* de un derecho o de una expectativa de derecho a la aceptación de una situación constitutiva de acoso sexual o de acoso por razón de sexo se considerará también acto de discriminación por razón de sexo y serán incluidas dentro del concepto de chantaje sexual, que parece que continúa existiendo aunque adaptando su significado al previsto en la norma. Así pues, hay que entender que a través del mismo se fuerza a un empleado a elegir entre someterse a requerimientos sexuales o soportar una actitud que afecta a su dignidad por razón de su sexo y crea un ambiente laboral ofensivo para la víctima, o perder o ver perjudicados ciertos beneficios o condiciones de trabajo. Este abuso de autoridad en ambas modalidades sólo puede ser ejercido por quien tenga poder para proporcionar o retirar un beneficio laboral. Este tipo de acoso consiste en situaciones donde la negativa de una persona a una conducta de naturaleza sexual se utiliza explícita o implícitamente como una base para una decisión que afecta al acceso de la persona a la formación profesional, al empleo continuado, a la promoción, al salario o a cualquier otra decisión sobre el empleo (Resolución sobre la protección de la dignidad de las mujeres y hombres: Consejo de Ministros de las Comunidades Europeas sobre el mismo asunto, noviembre de 1991).
- La definición que nos aporta el artículo 7 de la LOIE establece expresamente que no podemos considerar como acoso sexual en el trabajo las conductas no verbales al limitar dicho concepto a conductas físicas o verbales de naturaleza sexual. Conductas no verbales recriminables en el ámbito laboral son por ejemplo la exhibición de pornografía o gestos o miradas de contenido sexual o libidinoso. Según la definición legal actual, no habría, sin embargo, problema en considerarlo y sancionarlo como acoso por razón de sexo pues este es «cualquier comportamiento realizado en función del sexo de una persona...».
- Otra de las matizaciones de la norma que merece destacar es la que hace referencia al lugar en el que ha de producirse el acoso sexual o por razón de sexo para ser considerado como tal. Así pues, debemos destacar que hace referencia a que será considerado

como tal cualquier comportamiento que encaje en las definiciones antes enunciadas, independientemente del lugar en el que se produzca. En el supuesto de que los requisitos mencionados se den en el ámbito laboral estaremos haciendo referencia a una conducta de acoso sexual en el ámbito laboral o de acoso por razón de sexo en el ámbito laboral. Ello no obstante, la sanción y la denuncia protege cualquier situación de este tipo que pueda darse entre sujetos que no sean trabajador/a y empresa y que no entren dentro del campo específicamente laboral.

Pero ¿significa lo antedicho que ya no tengamos o debamos aplicar las previsiones que se han venido haciendo al respecto? Sin lugar a dudas la definición aclara algunos aspectos y modifica otros. Pero gran parte de las anteriores premisas siguen teniendo las mismas dudas que antes de la aprobación de la LOIE.

Es necesario fijar unos criterios objetivos que pauten la conducta de la víctima. Así pues, para que pueda hablarse de acoso sexual y de acoso por razón de sexo, teniendo en cuenta las previsiones futuras y lo que la jurisprudencia ha venido estableciendo al respecto, han de tenerse en cuenta las siguientes especificaciones al respecto:

- La conducta de acoso puede ser de acoso sexual o de acoso por razón de sexo.
- El acoso sexual puede ser físico (tocamientos, roces... hasta agresiones sexuales), o verbal (insinuaciones, proposiciones, comentarios de carácter sexual o libidinoso).
- El acoso por razón de sexo puede ser físico, verbal o conductas no verbales (exhibición de pornografía, gestos, miradas de contenido sexual o libidinosos).
- En ambos casos puede o no producirse un chantaje sexual.
- Las conductas de acoso sexual o acoso por razón de sexo son siempre graves.
- La conducta del acosador ha de ser ofensiva e indeseable para la víctima.
- La víctima ha de mostrar una actitud de rechazo ante esa conducta, aunque no debe exigirse inmediatez puesto que la situación contractual en la que se encuentre no siempre permite un gesto incontestable o una reacción extrema.
- La actitud ha de producirse en el entorno laboral o como consecuencia del mismo. Si se produce en dicho ámbito es lógico que en mayor o menor medida afecte al empleo o a las condiciones laborales.
- La conducta de acoso sexual en el ámbito laboral crea siempre un entorno laboral intimidatorio, ofensivo, hostil o humillante para la víctima.

306

■ LA NOVEDOSA OBLIGACIÓN DE SU TRATAMIENTO EMPRESARIAL

Otro de los aspectos a destacar respecto del tratamiento que la LOIE hace del acoso sexual y del acoso por razón de sexo, es la obligación expresa de que ha de prevenirse en las empresas.

Los artículos 45, 46, 47 y 48 de la LOIE establecen la actitud que han de adoptar las empresas para prevenir situaciones de discriminación por razón de sexo en general y de acoso sexual y acoso por razón de sexo en particular. De la misma forma, se prevén sanciones por su incumplimiento tanto en la LISOS (Real Decreto Legislativo 5/2000, de 4 de agosto por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Infracciones y Sanciones del Orden Social) como en la LOIE.

En el primero de los artículos arriba mencionados se define el concepto y contenido de los planes de igualdad de las empresas. Y, como contenido de los mismos se especifican entre las medidas que pueden estar presentes las destinadas a la prevención del acoso sexual y del acoso por razón de sexo.

En un principio, puede parecer que no existe entonces un verdadero espíritu de lucha contra el acoso sexual y el acoso por razón de sexo puesto que no se prevé la obligatoriedad de establecer medidas preventivas al respecto. Pero nada más lejos de la realidad. Así pues, el artículo 48 establece la obligación de las empresas de promover condiciones de trabajo que eviten el acoso sexual y el acoso por razón de sexo; arbitrar procedimientos específicos para su prevención y para dar cauce a las denuncias o reclamaciones que puedan formular quienes hayan sido objeto del mismo; la obligatoriedad de negociar con los representantes de los trabajadores la elaboración y difusión de códigos de buenas prácticas y realización de campañas informativas o acciones de formación; la sensibilización de los trabajadores y trabajadoras sobre estas situaciones; la obligación de que los representantes de los trabajadores informen a la dirección de la empresa de las conductas o comportamientos de que tuvieran conocimiento y que pudieran propiciarlos.

El establecimiento de medidas dirigidas a promover la igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres se convierte en un deber para la negociación colectiva en las empresas. En las empresas de más de 250 trabajadores se especifica que, además, deben negociarse planes de igualdad en las empresas así como cuando lo prevea el convenio colectivo aplicable o cuando se haya establecido por la autoridad laboral como consecuencia de un procedimiento sancionador. La negociación de planes de igualdad es obligatoria en las Administraciones Públicas (Administración General del Estado y organismos públicos vinculados o dependientes de ella, Fuerzas Armadas y fuerzas y cuerpos de Seguridad del Estado) según lo previsto en los artículos 64, 66 y 68 de la Ley de Igualdad.

Pero, respecto al concreto tema del acoso sexual y al acoso por razón de sexo han de establecerse medidas preventivas específicas en las empresas independientemente del número de trabajadores: «las empresas deberán promover condiciones de trabajo que eviten el acoso sexual y el acoso por razón de sexo y arbitrar procedimientos específicos para su prevención y para dar cauce a denuncias [...]». La redacción de la ley no deja margen de maniobra al empresario y convierte la lucha contra el acoso sexual y el acoso por razón de sexo en el trabajo en una obligación empresarial. Ello no obstante las medidas concretas que se establezcan deberán negociarse con los representantes de los trabajadores. Con un espíritu de implicación de todos los agentes sociales la nueva norma trata de que la negociación colectiva esté presente en la implantación de todas estas medidas. Ello no obstante tiene su parte positiva y también su parte negativa.

Evidentemente, la positiva es que los representantes de los trabajadores aportarán la visión de las necesidades de los y las trabajadoras de la empresa y evitarán que el empresario implante las medidas con el único fin del cumplimiento de la norma. La parte negativa es la siempre difícil negociación colectiva que puede hacer que la implantación de estas medidas se retrase en algunas empresas. Y también que no todas las empresas cuentan con representantes de los trabajadores lo que hará que los convenios colectivos que se les apliquen y que no están negociados directamente en la empresa no solventen las verdaderas necesidades de estas.

Para concluir diremos que, aunque con carencias, la LOIE constituye un primer paso para la visibilización de un problema oculto y de difícil solución jurídica al día de hoy: el de la existencia

en la realidad laboral de conductas de acoso sexual y, sobre todo, de acoso por razón de sexo. Así, creemos que la novedosa obligación de tratamiento en la empresa debe necesariamente contribuir, al menos, a que se reconozca la posibilidad de su existencia. Menos es nada.

■ BIBLIOGRAFÍA

INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA FUNDACIÓN DEUSTO (2007): *Informe sobre el alcance del acoso sexual en el ámbito laboral en la CAE*, Bilbao, pendiente de publicación.

DENTRO DEL DIÁLOGO INTER-CULTURAL FEMINISTA...
¿CUÁL ES EL COLOR/CLASE SOCIAL Y ORIENTACIÓN SEXUAL
DEL PARADIGMA FEMINISTA GÉNERO/SEXO?

XIANA SOTELO

Universidad Complutense de Madrid

DENTRO DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL FEMINISTA, *norte/sur-este/oeste* propongo una reflexión más allá del análisis feminista «género vs. sexo» a partir del movimiento literario-activista denominado «feminismo del tercer mundo» el cual ha demostrado que en el siglo XXI, seguir abordando el paradigma género/sexo sin tener en cuenta su interdependencia con las categorías *etnia/clase social/orientación sexual* es una postura heredera del imperialismo inherente que se remonta a los orígenes del propio movimiento feminista.

La teoría de los géneros y el pensamiento y la política de la diferencia sexual han sido claves en la distinción entre sexo y género. Sin embargo, en la reflexión sobre las grandezas y miserias de la interculturalidad post-feminista, aquella que rastrea la imbricación de la colonialidad del poder y del saber en los modelos teóricos, epistemológicos e intelectuales del proyecto «universalista de la modernidad», el revisionismo feminista está en deuda con el *feminismo del tercer mundo*.

Desde la década de los ochenta, feministas asio-americanas, afro-americanas, nativo-americanas chicanas y latino-americanas, han venido defendido la etiqueta social y académica de «mujeres de color» como reivindicación al racismo, clasismo e imposición heterosexual dentro del movimiento feminista anglo-europeo. Reconociendo sus lazos históricos con países colonizados despertaron a la conciencia del tercer mundo revolucionando así, el dominio académico del discurso de la identidad política y la resistencia cultural, reclamando la democratización de la especificidad cultural como premisa básica en la apertura de un diálogo intercultural feminista. Esta «conciencia del tercer mundo» ha sido clave a la hora de demostrar que la opresión patriarcal va más allá de los roles de género asignados simplemente por ser mujer.

Era el amanecer de una nueva conciencia crítica post-feminista; el nacimiento de unos poderes sociales y culturales donde nunca antes los había habido. Decididas a hacer de la *revolución del pensamiento crítico* algo totalmente irresistible,¹ levantaron puentes con sus propias espaldas y utilizaron sus palabras como escudo y como antídoto. Muchas son las voces y representaciones del «feminismo del tercer mundo»; pero considero que el mayor impacto feminista de la «conciencia del tercer mundo» se ha logrado través de las diferentes ediciones (1981, 1983, 2002) de la primera antología de «mujeres de color» *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ya que han ido repensando el feminismo etnocéntrico desde la lógica des-colonial, desafiando el concepto occidental de universalidad y abanderando una desobediencia epistemológica que ha descolocado los programas académicos y los estilos literarios post-coloniales feministas.

1. Palabras de la escritora y activista afro-americana Toni Cade Bambara «1981 Foreword» en (Moraga y Anzaldúa (1981: XLIII).

A través de estas antologías, las «mujeres de color» han redefinido la búsqueda de lo político de la «identidad» y la diferencia» en un encuentro intercultural no-jerárquico gracias a que han destapado el imperialismo inherente en el himno occidental de la «mujer universal» y su canto a un «feminismo global». Así, cuando en 1920 Virginia Woolf en *The Three Gineas* declaraba que: «As a woman I have no country. As a woman my country is the whole world», sus palabras le coronaron como la portavoz de un anhelado desafío público a un mundo de culturas y tradiciones sexistas, pero a la vez, se olvidaron de matizar que la categoría política de «mujer» a la cual ella representaba, formaba parte de una élite colonizadora.

Es decir, ¿por qué de repente se empezó a escuchar a las mujeres después de siglos de estar silenciadas por la mentalidad reduccionista de las religiones patriarcales?: no debemos olvidar que fue gracias a la coyuntura de las colonias europeas que las primeras mujeres anglo-europeas pudieron convertirse en «individuos con autoridad social» a expensas de la complicidad cultural de pertenecer a «un colectivo socialmente poderoso, que la teórica feminista Rosemary Marangoly George ha bautizado como “Raza superior”».²

La feminidad desmembrada por el yugo patriarcal alcanzó un «Yo autoritario» (*authoritative self*) que solo pudo ser posible gracias a que su «identidad» empezó a definirse en contraposición a un «otro/a étnicamente diferente» (George, 1998: 48);³ es decir, ellas eran de una «raza superior» en presencia de grupos colonizados, tanto mujeres como hombres (George, 1998: 57). En ese primer despegue feminista, «las mujeres occidentales» que se revolían contra la opresión de género, es decir, las primeras feministas públicamente reconocidas, tuvieron en sus manos la oportunidad de levantar alianzas étnicas y anti-clasistas en el nombre de la «universalidad de la opresión», que podría definirse como todas aquellas caras en las que la opresión se despliega y todos aquellos medios por lo cuales se ejecuta y es sentida tanto personal, como colectivamente.

Pero no fue así. *El feminismo se traicionó a sí mismo*, olvidándose de que no se puede esculpir en el imaginario colectivo a una «mujer universal» sin que todas las mujeres del mundo estén interculturalmente representadas.

Volver hacia atrás y contextualizar los orígenes de una identidad feminista moderna como el resultado de los entresijos de un juego de poderes, es calibrar la verdad histórica de que: «el sujeto de la modernidad ha sido primero y antes que nada *un/a imperialista*».⁵

Es por ello que podía decirse que dentro del diálogo intercultural feminista, la significación moderna de «inferioridad» se remonta a la dialéctica e una «raza superior».

Y aunque en la quimera de una justicia social basada en la igualdad de género, el feminismo anglo-europeo lideró la rebelión de valores y sistemas de creencias artificialmente ideados y culturalmente impuestos para sostener patriarcados, la «mujer de la raza superior», a través de su afiliación cultural a un grupo históricamente colonizador, en el marco de la cooperación y las relaciones interculturales, al no establecer alianzas étnicas y de clase no solo con el colectivo de mujeres «colonizadas» sino con todos los colectivos oprimidos, ha ayudado a mantener una dinámica neo-colonizadora que ha hecho perder credibilidad al

2. Su denominación es *Master Race* que yo he adaptado como «raza superior».

3. Rosemary M. George lo describe como *racial Other*.

4. (George, 1998: 49): «the modern individual was first and foremost an imperialist».

espíritu inclusivo de «lo feminista» y que en una progresiva radicalización del pensamiento *ha reducido la opresión feminista a una cuestión de género*.

Desde la lógica de la superación de las fronteras de la *colonialidad*, la «conciencia del tercer mundo» empuja a reflexionar sobre el impacto de las estructuras económicas globales que rigen la vida diaria de las mujeres a lo largo de los diferentes continentes, haciéndose desvinculante el debate sobre los derechos humanos y las leyes internacionales de la praxis feminista. La dinámica en que tales desigualdades interactúan desde una acción local a una mayor escala, y las múltiples sogas desde las que las jerarquías tales como «raza», «clase», «casta», se interrelacionan con «sexo/género» para moldear la vida y la identidad de estas mujeres han sido siempre una de las mayores críticas al feminismo anglo-europeo. En su introducción de 1981, sus editoras Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga dilucidaban ya los límites inclusivos de una nueva categoría de concienciación política:

We want to express to all women –especially to white middle-class women– the experiences which divide us as feminists; we want to examine incidents of intolerance, prejudice and denial of differences within the feminist movement. We intend to explore the causes and sources of, and solutions to these divisions. We want to create a definition that expands what “feminism” means to us (lii).

El racismo, clasismo e imposición heterosexual (la mayoría de «las mujeres de color» en sus orígenes se identificaron como lesbianas o *queer*) entendido como el gran vacío entre «hermanas feministas» desencadenó la energía impulsora de la *mayor crítica al feminismo desde el feminismo*; teniendo que *colorearse* para poder ser visibilizadas tanto socialmente como dentro de la «universidad», la crítica al universalismo etnocéntrico y a la supuesta neutralidad de los valores occidentales impuestos globalmente, así como la construcción de hegemonías ideológicas, ocupó por fin el panel de la «interculturalidad» dentro del diálogo trans-feminista.

311

Sin embargo, para no caer en las garras del imperialismo ideológico, cualquier acercamiento feminista no-jerárquico, estará siempre incompleto sin un proceso previo de «transposicionalidad», entendido como la capacidad de posicionarnos en el lugar socio-político y económico del «otr@».

Así, en la exploración de la democratización de las diferencias culturales, el rechazo de ciertas mujeres a identificarse como «feministas» supone el punto de fricción más grande a la que se enfrenta el feminismo dentro de sus propias filas.

Fue también en la década de los ochenta, cuando Li Xiaojiang, pionera en el campo de la disciplina académica de los «estudios de mujeres» en la ciudad de Zhengzhou, provincia de Henan (China) se reveló contra la pretensión reduccionista del feminismo anglo-europeo, el cual considera que comprime la opresión «de las mujeres» a una cuestión de género. Li Xiaojiang, al igual que otras voces intelectuales chinas, ha afirmado con rotundidad que el feminismo (*nüxing Zhuyi* or *nüquan zhuyi*) no existía en China y que ellas ni se identificaba con el feminismo ni se consideran feministas.⁵ A ojos del feminismo anglo-europeo, estas declaraciones levantan barricadas contra la posibilidad de un diálogo intercultural feminista al

5. Li, Xiaojing. *Challenge and Response: Lectures on Women's Studies in the New Period* [tiaozhan yu huiying: xin shiqi funü yanjiu jiangxuelu] Zhengzhou: Henan. 1996.

tiempo que fragmentan el pensamiento tradicional del feminismo como un discurso en contra de la institución de los estados-naciones patriarcales. Sin embargo, lo que la postura de Li Xiaojiang reclama verdaderamente es la ignorancia profunda del contexto del socialismo en china y la falta de humildad y curiosidad por parte del «sujeto occidental» de posicionarse en esa realidad histórico-social.⁶

Para entender esta valoración es necesario asumir que, sin el conocimiento del socialismo en China, la posibilidad de la traslación y el entendimiento cultural desemboca en un diálogo inconmensurable entendiéndose lo inconmensurable no como la consecuencia de una postura existencialista o absoluta de la *diferencia* sino fruto de la ignorancia. Escuchando las discrepancias de las intelectuales chinas con respecto al énfasis de occidente en insistir que la dominación masculina es la principal causa de opresión de las mujeres, Christina H. Sommers se pregunta «¿quién expropió al feminismo?» en la reflexión de cómo las mujeres en un sentido intercultural, se han traicionado entre ellas mismas. Sommers (1994: 22-23) sugiere que solo un «feminismo de igualdad» y no «feminismo de género» podría llegar a unificar la voz intercultural feminista al unísono contra opresión social y cultural de las mujeres.

La negación de una identidad «feminista» por parte de la fundadora de la disciplina académica de «estudios de mujeres» pone de manifiesto como la pretensión universalista del conocimiento «occidental» encasilla las diferencias culturales dentro del concepto restrictivo de «lo otr@»; dilucidando hasta qué punto las diversas expresiones de dominio occidental han hecho de Occidente el sujeto anunciador por antonomasia de la modernidad, la ignorancia intercultural de los factores histórico-políticos que definen las diferentes versiones del feminismo es lo que hace que intelectuales como Li se nieguen a ser «categorizadas étnicamente» por el alcance global del feminismo de occidente. Es por tanto comprensible, que diversas realidades feministas denuncien que el único modo en el que feminismo occidental contiene las diferencias culturales es a través del «multiculturalismo».

El multiculturalismo, desde las lentes del feminismo «del tercer mundo», divide y trata a los intelectuales no-occidentales en relación a dos parámetros:

- a) «etnicidad recalcitrante», como la representación de la *diferencia* absoluta o «otr@»;
- b) «minoría étnica asimilada», como sería por ejemplo el caso de las «feministas de la diáspora» (Shih, 2005: 19).

Es importante reflexionar hasta qué punto el «sujeto occidental» ha tenido el poder de arbitrar «diferencia y símil» en términos reduccionistas. No hay que olvidar que la crítica al

6. Cuando el estado socialista subió al poder en 1949, la Ley del Matrimonio (1950) legalizó institucionalmente la igualdad entre hombres y mujeres quedando fraguada en la Constitución China de 1954, la cual garantizaba la igualdad de derechos de las mujeres en todas las esferas sociales y políticas. Es entonces cuando se creó la Federación de las Mujeres, una institución intermediaria entre el estado socialista y las mujeres con una supuesta jurisprudencia a nivel rural encargada de velar por los derechos económicos, políticos, culturales y educacionales de las mujeres. En ese sentido, estableciendo una comparación con la situación en occidente, las intelectuales chinas argumentan que muchos de los derechos por los cuales se sigue luchando en países occidentales, se consiguieron en China en los años cincuenta, tales como «trabajo igual/salario igual», así que el feminismo como discurso que contraataca al estado patriarcal, no era necesario en la china de Mao y post-Mao; de ahí de la irrelevancia del feminismo occidental en ese contexto socialista.

«Orientalismo» llevada a cabo por las «mujeres de color» demuestra una dinámica de poder implícita en la que se encasilla lo *no-occidental* a todo aquello que se considera «el otro/ la otra» evitando así tener que analizar las diferentes culturas en su opacidad y complejidad (Shih, 2005: 5). Shu-Mei Shih, en su obra «Ethics of Transcultural Encounters» declara que:

It is not that the Western feminist has a mistaken notion of difference and similarity, which is the focus of much third World Feminist theory and its quarrel with Western feminism, but rather that the Western feminist enjoys the power of arbitrarily conferring difference and similarity on the non-western woman.

Todo esto ha desembocado en la crítica por parte del «feminismo del tercer mundo» de un «cosmopolitismo asimétrico» entre lo occidental-no occidental, que demuestra el imperalismo ideológico por el cual los intelectuales no-occidentales tienen que tener conocimientos de culturas y lenguas de las «metrópolis» para ser considerados «cosmopolitas» mientras que el «sujeto occidental» no necesita ser sabedor de otras culturas o lenguas para serlo.⁷ La asimetría cultural del cosmopolitismo defiere del poder de asumir ignorancia sobre otras culturas y seguir siendo parte de «sujeto dominante».

La negación feminista de las «propias feministas» desemboca en una desgarrada celebración multicultural atrapada en el abismo de la amnesia e ignorancia histórica institucionalizada que separa culturas, tradiciones y lenguajes y provoca una falta de comunicación y entendimiento de cómo «la revolución feminista» ha evolucionado de manera específica dependiendo del contexto cultural desde el cual nos posicionemos. A la hora de abordar las categorías de «raza», «clase social» e «imposición heterosexual» se ha de escudriñar el proceso mismo de reproducción del capitalismo histórico que ha demostrado ser un sistema geo-económico y geopolítico que no ha dejado de reproducir una desigualdad de enunciación estructural, además de económica y política, que se ha reproducido hasta nuestros días. Lo relevante de estas reflexiones es entender que una verdadera democratización de la multiculturalidad feminista no podrá nunca materializarse en un acercamiento no- jerárquico sin un proceso previo de «trans-posicionalidad».

Demostrar que no podrá haber nunca un entendimiento feminista transcultural sin antes sanar la ignorancia que tenemos de nuestros contextos específicos es dar un paso hacia delante en la conciencia crítica de la multiculturalidad feminista.

Dialogando las diferencias y retando al frente feminista lo había hecho hasta ahora, demostrando es que ya no se puede desvincular las leyes internacionales concebidas para salvaguardar los derechos humanos del diálogo intercultural feminista.

Como recuerda Chandra T. Mohanty, editora de *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization* (en Waller and Marcos, 2005):

7. Reflexión sobre la arrogancia cultural y lingüística de países anglo-sajones o europeos no hablan más que el inglés como «lengua internacional». Terminología de Shu-Mei Shih (2005: 4).

The Project of Empire building, alongside the dominance of corporate kills, disenfranchises, and impoverishes women everywhere. Militarization, environmental degradation, heterosexist State practices, religious fundamentalisms, and the exploitation of women's labor by capital all pose profound challenges for feminists at this time.

Denunciado lo críptico del discurso feminista mayoritario y abrazando en su gnosis el espíritu de la solidaridad más allá de las constricciones de género, el feminismo del tercer mundo recuerda al feminismo anglo-europeo hasta qué punto la definición de las identidades de género difieren dependiendo de otras categorías tales como raza/clase/orientación sexual. Es decir, el movimiento feminista ha de ampliar el análisis del paradigma género/sexo no sólo desde una estructura patriarcal sino a un sistema socio-económico y político a escala global.

Es necesario dar un paso hacia delante en la conciencia crítica y entender que la unificación no es sinónimo de asimilación, sino de coalición: no se puede luchar contra categorías políticamente dominantes, levantando otras. Y así como el conseguir anular todas las dinámicas de poder en el diálogo feminista, solo podrá ser posible a través de un proceso de democratización e «interposicionalidad», la radicalización y polarización del pensamiento feminista solo puede dejar a un lado sus contradicciones ideológicas redefiniéndose en el más inclusivo de todos sus enfoques: *la conciencia planetaria de un feminismo sin fronteras*.

La conciencia planetaria se basa en la especificidad cultural como la riqueza de la naturaleza humana. Lo planetario, como parte de una terminología feminista descolonizadora e inclusiva, está, por definición, incompleto sin la unión (que no es fusión) de todas las manifestaciones culturales que conforman este planeta, desarrollando así nuevos caminos hacia la disipación de los rencores que mantienen abiertas nuestras cicatrices feministas. De las palabras de Audre Lorde (1984: 112): «Difference is that raw material and powerful connection from which our personal power is forged» emana el poder de transformar tantas divisiones feministas en una unidad no-jerárquica, en donde la conciencia planetaria es lo más cerca que podremos llegar de alcanzar entre tod@s un *feminismo sin fronteras*.

■ BIBLIOGRAFÍA

- ANZALDÚA, G. E. (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute.
- GEORGE, R. M. (1998): «Holmes in the Empire, Holmes in the Home» en *Burning Down the House. Recycling Domesticity*, Columbia Press.
- LI, X. (1996): *Challenge and Response: Lectures on Women's Studies in the New Period* [tiaozhan yu huiying: xin shiqi funü yanjiu jiangxuelu] Zhengzhou, Henan.
- LORDE, A. (1984): *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Trumansberg, NY, Crossing Press.
- MORAGA, C. y G. ANZALDÚA (eds.) (1981): *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, New York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1983.
- MORAGA, C. (2000): *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, Cambridge, MA: South End Press.
- SANDOVAL, C. (1998): «Mestizaje as Method: Feminist-of-Color Challenge the Canon» en TRUJILLO, C. (eds.): *Living Chicana Theory*. Berkeley, CA: Third Woman Press.
- SHIH, S. (2005): «Ethics of Transcultural Encounters, or "When" Does a "Chinese" Woman Become a "Feminist"» en *Dialogue and Difference*, 4-28.
- SOMMERS, C. H. (1994) *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, New York, Simon & Schuster.
- WALLER, M. y S. MARCOS (2005): *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*, New York, Palgrave Macmillan.

EL APELLIDO MATERNO: HISTORIA DE UNA DISCRIMINACIÓN DIFÍCIL DE SUPERAR

DRA. GEMA TOMÁS

Prof. Titular de Derecho Civil y Derecho Romano. Universidad de Deusto

■ INTRODUCCIÓN

EN ESPAÑA SE IDENTIFICA a la persona mediante el nombre y dos apellidos. Se trata de un sistema poco habitual en nuestro entorno dado que la mayor parte de los países europeos establecen un solo apellido. Y así como los padres pueden elegir el nombre que consideren de su agrado con amplio margen de discreción, no existe la misma libertad en relación a los apellidos. Es la filiación (matrimonial, no matrimonial o adoptiva) la que determina los apellidos con arreglo a lo dispuesto en la ley. Además, los apellidos de los progenitores tienen un orden preestablecido legalmente y es el siguiente: determinada la filiación por ambas líneas, el primero es el primero del padre y el segundo el primero de la madre.

En los últimos años estamos viviendo unos cambios legislativos importantes que ponen de relieve el esfuerzo social y político por lograr la igualdad efectiva entre mujeres y hombres. En esta comunicación se aborda la cuestión del orden de los apellidos y su evolución normativa en relación al extremo de que el primer apellido sea el primero paterno y el segundo el primero de los maternos. Una discriminación que afecta a la propia identidad del individuo y de la familia, dado que el apellido materno no se preserva en la segunda generación.

Ciertamente, a medida que una sociedad se moderniza la importancia del apellido desde el punto de vista social se va perdiendo. Sólo en las sociedades más primitivas conserva su importancia social, donde la pertenencia a un grupo, a una familia, al clan, tiene siempre una mayor relevancia. La actual tendencia al individualismo favorece que la persona tenga socialmente un valor en sí mismo con su formación, su potencial humano y económico más allá del linaje al que pertenece, perdiendo el apellido gran parte de la relevancia social, económica y política que tuvo en el pasado y que los Estados democráticos modernos han ido superando.

Pero a pesar de esa menor importancia, no es una cuestión baladí dado que a lo largo de generaciones los apellidos de las madres se han ido perdiendo en esa conocida invisibilización de lo femenino que ha afectado a todos los órdenes social, político y jurídico. La conquista de la ciudadanía de la mujer, civil y política no se ha acabado a pesar de que desde 1975 en España se reconoce la igualdad entre marido y mujer en el ámbito privado. La que se presenta a continuación es un ejemplo de ello.

■ APELLIDOS, INSCRIPCIÓN Y LA PERSONALIDAD JURÍDICA

La determinación de los apellidos es una cuestión fundamental desde el punto de vista jurídico. El nacimiento determina la personalidad jurídica. Desde que nacemos adquirimos capacidad jurídica, somos personas, pasamos a formar parte de la sociedad con derechos y

deberes –si bien hasta que no se alcance la mayoría de edad no será posible que los ejerza por sí mismo– y para que esa personalidad se reconozca legalmente es necesaria su inscripción en el Registro civil con un nombre y dos apellidos.

Por otro lado, el nombre y los apellidos tienen una función identificadora y de individualización. Siempre han tenido siempre una función de control público de la identidad del individuo. Hoy se considera que es un derecho subjetivo de carácter privado vinculado a toda persona. El art. 7 de la Convención de los derechos del niño establece el derecho al nombre y es un derecho de la personalidad. Ahora bien, matiza el Dictamen del Consejo de Estado núm. 144/2006, de 9 de febrero, en el sentido de que la determinación del nombre y apellidos es una cuestión de interés público, aunque afecta a la esfera privada de las personas, y por lo tanto, no puede quedar al arbitrio de los particulares.

Además, la cuestión del nombre y los apellidos tienen una importancia cada vez mayor en un mundo en el que el tráfico de personas y de inmigración crece día a día. De ahí los numerosos convenios que se han aprobado en el ámbito internacional (Convenio de Estambul de 4 de septiembre de 1958, relativo a cambio de nombre y apellidos; Convenio de Múnich núm. 19 de 5 de septiembre de 1980 sobre normas de Derecho Internacional privado y ley aplicable a los apellidos y nombres según el cual el nombre y los apellidos de una persona se regirán por la ley nacional de la misma; Convenio de la Haya núm.21 de 8 de septiembre de 1982 sobre expedición de certificados de diversidad de apellidos).

Es cierto, como se deja constancia a continuación, que se han dado pasos para erradicar esta discriminación, pero no son suficientes a la vista de que la realidad sigue demostrando que en la práctica el apellido paterno sigue colocándose en primer lugar y el materno en segundo lugar. Veamos esa evolución:

317

■ LA ATRIBUCIÓN DE LOS APELLIDOS: EVOLUCIÓN NORMATIVA PARA SUPERAR LA DISCRIMINACIÓN

El sistema legal español de orden de apellidos era imperativo hasta 1981. El tema empezó a ser objeto de reflexión a principios de los años ochenta. Hubo un primer cambio con ocasión de la modificación del Código Civil operada por la Ley 11/1981, de 13 de mayo, en la que se iniciaba la acomodación de nuestra legislación civil al principio de igualdad que reconoce la Constitución en el art. 14. Existían entonces diversas decisiones de ámbito internacional que apuntaban ya la necesidad de superar esa discriminación. Cítese en este punto el artículo 16 de la Convención de Naciones Unidas de 18 de diciembre de 1979 que estableció el compromiso de los Estados signatarios para adoptar las medidas necesarias para hacer desaparecer toda disposición sexista en el derecho del nombre y la Resolución 78/37 de Comité de Ministros del Consejo de Europa, que en el año 1978 estableció la recomendación a los Estados miembros de que hicieran desaparecer toda discriminación entre el hombre y la mujer en el régimen jurídico del nombre. Parece claro que existía la convicción internacional y nacional de que había que erradicar esa discriminación y que pudieran los padres de común acuerdo decidir el orden de los apellidos de sus hijos/as, en el bien entendido de que su decisión para el primero de los descendientes ha de valer también para los siguientes, en su caso.

Podemos determinar los siguientes hitos en la evolución:

1. En el año 1981 se establece por dicha ley 11/1981, de 13 de mayo, que los hijos/as, al llegar a su mayor edad puedan instar la inversión de apellidos.

2. Fue en el año 1999 cuando comienza un camino de reformas legislativas que llega hasta nuestros días. En ese año se reforma el Código Civil en virtud de una norma que fuertemente discutida por la doctrina. Se trata del art. 109 del CC reformado por la Ley 40/1999, de 5 de noviembre, sobre nombre y apellidos y orden de los mismos. Según este artículo, «... el padre y la madre de común acuerdo podrán decidir el orden de transmisión de su respectivo primer apellido, antes de la inscripción registral. Si no se ejercita esta opción, regirá lo dispuesto en la Ley». Esto es, los padres pueden decidir colocar en primer lugar el apellido materno y en segundo lugar el derivado de la línea paterna. El orden establecido para el primero de los hijos o hijas regirá en las inscripciones de nacimiento posteriores.

Fue un primer paso para eliminar una evidente discriminación que suponía que el apellido materno se colocara imperativamente y en todo caso en segundo lugar. Esta primera conquista en orden a lograr erradicar la discriminación por razón de sexo exige no obstante una segunda lectura más reposada.

El hecho de permitir el cambio no significa que éste se dé. Normalmente en la práctica no se produce un acuerdo para alterar una tradición secular en nuestro país por la cual el orden establecido es el de apellido paterno-apellido materno. Y en el caso de que no haya tal acuerdo, como dice el precepto citado, «si no se ejercita esta opción, regirá lo dispuesto por la Ley».

La ley a la que alude el Código Civil es la del Registro Civil, donde se seguía manteniendo la discriminación de forma legal subsidiaria. Esto es, el art. 53 de la ley reguladora del Registro Civil aprobada 8 de junio de 1957, establecía en primer lugar el apellido paterno y después el materno: «Las personas son designadas por su nombre y apellidos, paterno y materno, que la ley ampara frente a todos» y el art. 55 afirmaba que «la filiación determina los apellidos» y que sólo en los supuestos en los que hubiere una sola filiación reconocida el progenitor que reconociese su condición determinará al tiempo de la inscripción el orden de los apellidos. Es lo que acontecía con las madres solteras.

Con lo cual, el cambio del Código Civil y la permisibilidad de que pudieran los progenitores alterar el orden quedaba reducido a quienes sabían de la existencia de la norma y querían de mutuo acuerdo invertir el orden legalmente establecido, es decir, en el momento mismo de la inscripción del primero de los descendientes. Esto deja reducida la realidad práctica de esta posibilidad legal a la excepcionalidad. Si no se decide en este momento anteponer el apellido materno, sólo queda la opción de hacerlo cuando llegue a la mayoría de edad del hijo/a. Además debemos añadir que la discriminación seguía existiendo en una norma adjetiva como es la del Registro respecto a la sustantiva que es el Código Civil (art. 194).

3. Un año después, el Real Decreto 193/2000, de 11 de febrero, de modificación de determinados artículos del Reglamento del Registro Civil en materia relativa al nombre y apellidos y orden de los mismos, modificó el art. artículo 194 para reconocer esa posibilidad de opción que queda a los padres de anteponer el apellido materno, pero a su vez refrendando que en caso de que no se haga esta opción, se seguirá imponiendo como primer apellido el del padre, y como segundo el de la madre: «Si la filiación está determinada por ambas líneas y a salvo la opción prevista en el artículo 109 del Código Civil, primer apellido de un español es el primero del padre y segundo apellido el primero de los personales de la madre, aunque sea extranjera».

4. En el año 2005, con ocasión de la reforma sobre el matrimonio para que pueda ser contraído por personas del mismo sexo, se ha modificado la normativa del Registro civil. De forma aparentemente neutra se afirma que «las personas son designadas por su nombre y apellidos, correspondientes a ambos progenitores, que la Ley ampara frente a todos» (véase art. 53 modificado por la Ley 13/2005, de 1 de julio, de modificación del Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio). Es decir, se corrige la legislación registral que mantenía la preferencia masculina, y no opta por preferencia alguna. Así que queda a decisión de los progenitores la determinación del orden que consideren más conveniente.

Decimos que la reforma es aparentemente neutra porque en realidad no soluciona el problema, más bien elude afrontarlo. Parece que no se busca tanto eliminar ninguna preferencia legal, sino más bien uniformar la normativa evitando utilizar los términos padre y madre. Se habla de progenitores, dada la posibilidad que abre esta ley de que contraigan matrimonio personas del mismo o distinto sexo con iguales derechos y deberes. Se trata más bien de una adaptación terminológica (equiparable a la que sustituye marido y mujer por cónyuges o consortes) que una verdadera y consciente reforma de fondo del asunto, que en absoluto se aborda ni se pretende hacerlo (prueba de ello, es la ausencia de todo comentario o explicación en la Exposición de motivos de la Ley). Simplemente en desarrollo de esta reforma legal y para hacer las adaptaciones correspondientes terminológicas, se aprobó la Orden del Ministerio de Justicia 568/ 2006, de 8 de febrero, sobre modificación de modelos de asientos y certificaciones del Registro Civil y del Libro de Familia, que se aclaró posteriormente mediante Orden 644/2006, de 6 de marzo. Además, el Reglamento del Registro sigue estableciendo el orden tradicional (art. 194: «Si la filiación está determinada por ambas líneas y a salvo la opción prevista en el artículo 109 del Código Civil, primer apellido de un español es el primero del padre y segundo apellido el primero de los personales de la madre, aunque sea extranjera»).

319

También así lo viene entendiendo el órgano administrativo competente, que es la Dirección General de los Registros y del Notariado (DGRN), órgano dependiente del Ministerio de Justicia. Este órgano ha confirmado nuestro sistema legal en cuanto a preferencia del apellido paterno sobre el materno. Esta afirmación la realiza con frecuencia al hilo de reclamaciones de personas extranjeras con respecto a hijos/as nacidos en España y que pretenden que se les aplique su sistema legal de origen. La DGRN considera que el orden de los apellidos que corresponde a los nacidos en España son los que proceden conforme al Derecho español (primero el paterno y después el materno). Véase la Resolución de 20 de octubre de 2006, con relación a Filipinas; Resolución de 30 de mayo de 2006, con relación a Portugal, entre otras. Resulta de interés sobre el tema la Consulta de la DGRN de 1 de abril de 2004, precisamente sobre la anteposición de apellido materno al paterno en inscripción de nacimiento del hijo y la de 29 de enero de 2004, sobre la Sentencia del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas de 2 de octubre de 2003, respecto de la normativa española relativa a la atribución de apellidos (caso García Avello).

Por lo tanto, en estos momentos, según el art. 109 CC los padres podrán elegir en el momento de la inscripción del primero de los descendientes el orden de los apellidos y anteponer el materno (en el caso de dos mujeres, el que consideren). Ahora bien, fuera del caso de que los padres opten en el momento de la inscripción por anteponer el apellido materno al paterno, el materno se colocará en segundo lugar.

5. La posibilidad de alterar el orden e incluso de cambiar de apellidos, se ha modificado recientemente con relación a las víctimas de violencia de género. La Ley 1/2004 de medidas

de protección integral contra la violencia de género preveía la posibilidad de facilitarles el cambio de nombre y apellidos (Disp. Adicional 20ª modificó el art. 58 de la LRC). Pasados tres años, esta posibilidad que estaba pendiente de desarrollo reglamentario, ha tenido lugar recientemente a través del Real Decreto 170/2007, de 9 de febrero, que reforma el Reglamento del Registro Civil (art. 208) para facilitar por un procedimiento más ágil el cambio por Orden del Ministro de Justicia con las cautelas y la discreción necesarias. Para ello deberá acreditarse que quien alegue ser objeto de violencia de género ha obtenido alguna medida cautelar de protección judicial en el citado ámbito. Estamos ante un instrumento más de protección de la mujer amenazada por la violencia de género o doméstica (según reza la Exposición de Motivos). El cambio también afectará a los hijos/as que eventualmente se encuentren bajo su custodia y sometidos a la misma amenaza que ellas. Y el hecho de que se permita el cambio de apellidos en estos casos puede decirse que además de buscar mayor seguridad para la víctima trata de evitar que el apellido de quien ha ejercido la violencia no se «arrastre» a los hijos/as, dado que merece un desprecio social que justifica la desaparición de su apellido. Véase el Dictamen del Consejo de Estado 144/2006 arriba mencionado; Dictamen 2130/2005 y Dictamen 145/2006. Ya con anterioridad a esta reforma, el Consejo de Estado se había pronunciado favorablemente al cambio de apellidos en un caso de agresión sexual. Véase Dictamen 2570/2003, de 16 de octubre.

■ ESTADO DE LA CUESTIÓN Y PROPUESTAS DE SOLUCIÓN

Por lo tanto, para establecer el apellido de la madre en primer lugar será necesario que así se decida de mutuo acuerdo y que esto se haga en el momento de la inscripción en el Registro. Si no existe acuerdo, es decir, si no se opta de forma expresa por el de la madre como primer apellido, el encargado del Registro hace constar como primer apellido el del padre. Y además el orden escogido para el primogénito determina el orden que se impondrá a sus hermanos/as. No podrá alterarse el orden elegido cuando se inscriba el nacimiento de un segundo o posteriores hijos/as, sin perjuicio de que llegada a la mayoría de edad solicite cada hijo/a la inversión del orden de sus apellidos, algo que se puede hacer mediante simple declaración ante el encargado del Registro. Quedan fuera los casos excepcionales en los que se admite legalmente la inversión de apellidos mediante un expediente ante el Ministerio de Justicia (casos de apellidos contrarios al decoro o situaciones de violencia de género, ver arts. 57, 58 y 59 Ley Registro Civil). En el caso de que la filiación esté determinada sólo respecto a un progenitor, llevará en este caso los dos apellidos de su padre o de su madre y el progenitor que lo inscriba podrá elegir el orden en el que desea que figuren estos. También en el caso de hijos adoptados, al inscribir la filiación en el Registro Civil, se puede escoger el orden de los apellidos que se desee igual que si se trata de un descendiente natural.

Pensar que se ha erradicado la discriminación por el hecho de los padres puedan invertir, si lo desean, el orden del apellido en el momento de inscribir al primero de los hijos/as, es cuando menos, pecar de ingenuidad. La discriminación sigue existiendo, y la identidad femenina relegada a un segundo plano. La invisibilización que se produce no es sólo la del apellido de la madre, sino a la postre la de su familia, cuyo primer apellido desaparece en la segunda generación.

Son muchas las razones por las cuales no se lleva a cabo la inversión de los apellidos:

1º. La mayor parte de la sociedad desconoce esta posibilidad, bien ignora la cuestión o bien no se plantea la posibilidad de cambiar el orden de los apellidos de su descendencia que le viene dado por la tradición y lo legalmente establecido.

2º. Aun en el caso de que se conozca esa opción, ésta debe efectuarse antes de la inscripción de nacimiento. Si se solicita con posterioridad ya no basta con la sola voluntad de los padres (Véase las resoluciones de la DGRN de 30 de marzo de 2002 y 29 de junio de 2001) y lo cierto es que en el momento del parto y los días siguientes no son de facto los idóneos para abordar esta cuestión. Hay más preocupación por la salud y bienestar del niño/a, y el de la madre misma (téngase presente el breve plazo no superior a ocho días en el que se tiene que llevar a cabo la inscripción). Si uno de los dos no comparece en el momento de la inscripción y el otro no aporta poder del otro progenitor, no consta el acuerdo y el encargado establecerá como primer apellido el paterno (Consulta DGRN de 1 de abril de 2004. Boletín de Información Ministerio de Justicia. Suplemento al núm. 1.986, pp. 84-85).

3º. Además es imprescindible el acuerdo de los padres para obtener la anteposición de apellido materno, cualquiera que sea la situación del matrimonio, incluso si el padre está en paradero desconocido (Resolución de la DGRN de 21 de junio de 2004), lo que no deja de ser discriminatorio para la mujer, que en caso contrario, no impide que el apellido paterno se coloque en primer lugar, pero es mayor la carga de cambiar las cosas, que de que éstas sigan como están.

4º. Aun tomada la decisión de invertir los apellidos, piénsese en el peso de la tradición por lo que afecta no sólo a los progenitores sino a las familias de ambos. El mero hecho de abrir la posibilidad de cambio no puede cambiar una costumbre arraigada desde hace siglos.

321

Es una situación de difícil solución porque el Parlamento piensa que ha erradicado la preferencia del apellido masculino en un doble sentido: permitir que libremente los progenitores decidan cuál es el orden de apellidos para su descendencia. Lo que resulta políticamente correcto desde la perspectiva del respeto a la libertad y voluntad decisoria de la pareja en igualdad. Y, en segundo lugar, aparentar legalmente una neutralidad de género, que no resuelve la cuestión. Pero en defecto de declaración al respecto, en el Reglamento sigue apareciendo que el primero es el del padre. De modo que sigue siendo el apellido del varón el que se impone con preferencia.

Otros países se encuentran en una situación similar. Han creado la posibilidad de decisión individual para que el apellido materno tenga relevancia, pero se deja a la libertad esta cuestión y éste no es un sistema que permita erradicar la discriminación. Es el caso de Francia que desde el 1 de enero de 2005 permite a los padres elegir que sus hijos/as lleven bien el apellido materno o el paterno. O bien se permite también crear uno compuesto con ambos, en cuyo caso el posible apellido compuesto separará con dos guiones los del padre y la madre y será ordenado a gusto de los progenitores, bien primero el materno y luego el paterno o viceversa. Pero si los progenitores no están de acuerdo, será el apellido del padre el que prevalece. En el caso de que tanto el padre como la madre inscriban a su hijo en el registro con apellidos diferentes, registrará el que lo haya hecho primero.

¿Qué propuestas de solución son posibles? Podría ser que anualmente y de forma alterna la ley estableciera de forma imperativa un criterio legal subsidiario. Es decir que los nacidos cada año llevaran en primer lugar el apellido del padre o el de la madre en un orden determinado. Dejando a salvo la voluntad común de los progenitores en el sentido contrario y el supuesto de progenitores del mismo sexo, situación en la cual no se plantea por definición la cuestión de preferencia de uno u otro género.

Considero que esa propuesta puede dar solución al problema. No se puede dejar a la voluntad individual la superación de esta desigualdad. La persecución de una igualdad real pasa por soluciones imaginativas y reinterpretar conceptos arraigados en nuestras estructuras jurídicas y sociales desde hace siglos. El hecho de que se permita invertir el orden al llegar a la mayoría de edad y que se regule también el cambio de apellidos en determinadas circunstancias pone de relieve que la ley no considera intrascendente que el primer apellido sea uno o sea otro y que ello tiene consecuencias sociales y jurídicas importantes. La preservación del apellido femenino es un elemento más que puede reforzar la posición femenina en la sociedad.

■ BIBLIOGRAFÍA

Boletines de Información del Ministerio de Justicia. Consultas en materia de estado civil de la Dirección General de los Registros y del Notariado. Ministerio de Justicia. Años 2003, 2004, 2005 y 2006.

DÍAZ FRAILE, J. M. (2005): «Régimen de los apellidos en el Derecho Español y Comunitario a la luz del nuevo Convenio de la Comisión Internacional del Estado Civil», *Boletín de Información del Ministerio de Justicia*, Núm. 1989, 2105-2126.

ORTIZ SEIJAS, P. (2007): «Comentario a la RDGRN de 20 de octubre de 2006», *Revista CEF Legal*, Núm. 74, 74-78.

322

ANÁLISIS DEL VIDECLIP DOWNTOWN DE PEACHES

LAURA VALERO

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS suelen dar una imagen uniforme de las mujeres, creando y reforzando estereotipos de mujeres como personificación de la sumisión, la sensibilidad y el deseo de ser deseadas. Los productos de entretenimiento sirven para objetualizar a las mujeres y ofrecerlas, como es el caso del cine según la teoría crítica feminista de este arte, a los hombres para su «placer visual» (Mulvey, 1988) y mantenerlas en una posición de dominadas dentro del sistema patriarcal.

El videoclip que se va a analizar en las siguientes páginas es justamente un ejemplo de práctica subversiva, conscientemente desarrollado por una artista feminista de estética *queer*. Y nos va a servir para desvelar los mecanismos audiovisuales que menosprecian al sujeto mujer.

Así pues, si lo que dice Teresa de Lauretis en relación al cine, «La actividad cinematográfica radical sólo podrá constituirse contra las determinaciones de ese tipo de cine, en contrapunto con él, y debe proponerse la destrucción de la “satisfacción, el placer y el privilegio que proporciona”» (1992: 99), es aplicable a otros productos audiovisuales como por ejemplo el videoclip musical, el producto que vamos a analizar a continuación es un ejemplo de práctica radical, dado que en ningún momento se ofrece una imagen de mujer destinada a la satisfacción visual como objeto sexual. La protagonista del video no es una modelo, no seduce a la cámara, y de hecho ofrece un aspecto más bien demacrado. Sus gestos, su actitud y su forma de vestir recuerdan antes a una persona castigada por la edad y el oficio, que a una *sex symbol*.

Peaches es una cantante y compositora canadiense de música electrónica. Sus canciones cuestionan de manera abierta las identidades de género. Sus letras y sus espectáculos en vivo, así como sus videoclips tratan conscientemente de mostrar los límites borrosos entre masculinidad y feminidad. Su propio personaje está lleno de ambigüedades, tanto es así que en los foros de la Internet se duda acerca de su identidad de género (muchas gente piensa que es una mujer transexual) o incluso la acusan de tener envidia de pene, a lo que ella ha respondido que lo único que envidia es el hermafroditismo. De hecho, en las giras en vivo que realiza, llama a su banda *The Herms*, abreviatura de hermafroditas. Cuando está de gira se anuncia como *Peaches and (the) Herms* en referencia directa al dúo de los años setenta *Peaches & Herb*, conocido popularmente por el tema disco *Shake Your Groove Thing*, y que cambió cuatro veces de chica, asumiendo todas ellas el nombre y el papel de *Peaches*.

En su videoclip *DownTown*, de su último disco *Impeach my bush* (2006), *Peaches* realiza una crítica-parodia de *Pretty Woman* interpretando los papeles de Richard Gere y Julia Roberts. Pero más allá que la simple crítica de una película destinada al gran público, de género romántico y estructura clásica con final de cuento de hadas, el videoclip problematiza con las identidades estables, y sobre todo con un género dicotómico. Pero vayamos por partes.

El inicio del videoclip nos sitúa en una habitación de hotel, un hombre espera sentado la llegada de una mujer. Él nos recuerda a Richard Gere en *Pretty Woman*, porque vemos como va vestido y acompañan los elementos de típicos de la película: el hotel, el champán

y la imagen de exteriores que suponemos es de un balcón, además de las escaleras por las que él va a rescatarla al final del filme. Completa la secuencia una escena del hombre, de nuevo dentro de la habitación, en la misma zona de la cama que al principio, pero esta vez con un plano medio, que cambia a base de planos más cercanos y más lejanos que se alternan de manera brusca, evidenciando el montaje. En esta última escena el personaje muestra signos de aturdimiento o resaca. Se toca la cabeza ensuciándose la mano con no se sabe qué sustancia (podría ser gomina) y se limpia en el edredón de la cama. En medio hemos visto un plano de un tocador de baño con espejo en el que se sitúan dos cabezas de maniquí, una de ellas con una barba postiza. Ese es el primer elemento que alude a la performatividad del género en su sentido más teatral, el de travestismo.

Además de mostrar claramente la androginia, pues sabemos que el personaje masculino lo interpreta ella, y de mostrar una barba que luego nadie usará, sólo como elemento transgresión del género, muestra personajes completamente antiglamurosos que visten prendas pretenciosas. Son una imitación barata del atractivo multimillonario y la encantadora prostituta, y para dejarlo claro la letra de la canción no puede ser más elocuente. Él le hace proposiciones sexuales con un lenguaje no muy delicado y la invita a una vuelta en autobús, dice: *Your face never saw the sites the bright lights; The walls that always invite; Get it right no more fight; You'll be there up all night; I'll give you a bus ride a pox slide a High rise full of surprises; Smith path; Follow track; All the way to my flat.*

A parte de los gestos groseros y el lenguaje de la letra de la canción, el videoclip tiene una estética feísta, con lo que pone en práctica la destrucción de la satisfacción y el privilegio al que hacía referencia De Lauretis (1992). Según Perez Gaudi (2000: 67), el gusto por lo deforme o lo feo es propio del arte del siglo xx, la negación de la estética es un acción provocadora que busca un nuevo lenguaje narrativo, pero también la transformación social a través de la crítica que realiza el arte.

Nunca hasta este siglo el arte ha perseguido con tanto interés el desarrollo de una estética feísta. En palabras de Brouchon-Schweitzer: «Después de lo que ha podido ser considerado por la opinión pública como una apología de la fealdad, surge el tiempo de los monstruos y los despellejados; una especie de nuevo «patetismo», afirmado por «acciones» provocadoras, una iconografía mortífera, la negación misma de toda estética.

Expresionistas, dadaístas, surrealistas, tachistas, informalistas, neoexpresionistas, transvanguardistas, etc., han mostrado en sus obras, con o sin proponérselo, una amplia galería de cuerpos y rostros deformes. Esto es debido, en la mayoría de los casos, a que la representación del cuerpo ha dejado de ser un fin en sí mismo y se ha convertido en un medio que se integra en el proceso narrativo de la obra de arte. Los expresionistas centran la tensión del cuadro en la pincelada, otros artistas recurren al feísmo como elemento deconstructivo de la figura femenina, y un posible tercer bloque de artistas bucea en la historia, centrándose en aquellos momentos en los que la apariencia apenas tenía importancia».

Pese a que el videoclip es un producto publicitario destinado a la promoción de un disco musical y pese a que su objetivo es incrementar las ventas de determinado álbum, también tiene un carácter artístico. Posee el dinamismo estético de la publicidad, pero en ocasiones como la que nos ocupa, con un lenguaje mucho más transgresor.

La secuencia se cierra con una puerta de metal que separa la escena siguiente, en la que vemos por primera vez a los dos personajes juntos. Al otro lado de la puerta vemos de espaldas, a través de un plano medio, al *alter ego* de Gere y tapándole los ojos con una venda al *alter ego* de Roberts (a ella tampoco se le ven los ojos). La secuencia sigue con otra escena en la que él está tumbado sobre la cama, no se le ve la cara, y ella está con una pierna sobre él, con una botella de champagne en la mano y sin el vestido rojo, su ropa interior recuerda a la empleada en *Moulin Rouge*, de color crema con adornos negros y un toque decadente. Se pasa inmediatamente a la última escena de la secuencia en la que los personajes vuelven a estar de pie, se ha dado un pequeño *flashback*, y se la ve a ella cogiendo la cabeza del hombre vendado y llevándola hacia su pecho con violencia.

Encontramos varios elementos a analizar. Por un lado, la acción de la escena la lleva ella, aunque sea la prostituta (el objeto de deseo), contrariamente a lo que ocurre en las narraciones tradicionales donde el hombre lleva el peso de la acción, y a él prácticamente no se le ve, por lo que se podría deducir que vemos lo que ve el protagonista, como ocurre en las películas del cine clásico estadounidense. Pero la impresión final que nos queda como espectadoras críticas es que él no tiene autonomía, se deja manipular como un muñeco, como un objeto. Y de otro lado tenemos el zapato de tacón, que como dice Pérez Gauli: «El zapato de las mujeres es quizás uno de los fetiches más utilizados en el arte contemporáneo. El zapato y el fragmento de las piernas de una mujer son imágenes habituales tanto en el arte como en la fotografía de este siglo. El zapato de tacón es la vagina y el falo al mismo tiempo» (2000: 273). Así es que no sólo tenemos a una mujer que lleva el peso de la acción, sino que además se simboliza su hermafroditismo.*

En la siguiente secuencia se alternan dos planos generales de movimiento: ella, con el vestido rojo, mirando directamente y yendo hacia la cámara en un estrecho pasillo y él de nuevo en el balcón, andando por el exterior mientras la toma se realiza enseñando la habitación del hotel vacía.

De nuevo aparece ella, en un plano medio, en el que además del vestido rojo se aprecia un collar de diamantes, en clara referencia a *Pretty Woman*, y de hecho se intercala un plano de ella bebiendo champagne, pero sin copa, directamente de la botella y con expresión agitada. Vemos entonces como se abre la puerta de metal y aparece ella. Mira descaradamente a la cámara y entra en la habitación del hotel. De nuevo otro *flashback* al pasillo seguido de otro *flashback* de las escaleras.

Si por algún momento habíamos tenido la ilusión voyeurística de mirar sin ser observadas/os, esa mirada a cámara rompe el goce y nos recuerda quien estructura la acción narrativa del videoclip.

Aparece en pantalla un plano detalle de dos copas de champagne, de nuevo las escaleras y seguidamente los maniqués del tocador, uno de ellos con una máscara de oxígeno, y el otro sin la barba. De nuevo las copas de champagne. El picado de las escaleras, con la mujer del vestido rojo en donde canta: *Went to your area and I thought I would bury ya; Touched a monolith and it caused a hysteria; You keep on pining for me to go dining; I Had me a meal and that keep me belly from whining.*

* Utilizo el término hermafroditismo no sólo porque es el que usa la artista, sino además por lo que tiene de mitológico, evitando términos médicos como intersexualidad, o incluso transgenerismo y transexualidad, atados a experiencia reales.

Es decir, que parece que va a la habitación de él sin demasiadas ganas. ¿No es justo lo contrario de *Pretty woman*, en donde Roberts se acaba enamorando de Gere?

Seguidamente vemos el primer plano de las cabezas de maniquí, una de ellas con la máscara de oxígeno. Y deteniéndose en la que ya no lleva barba. ¿Dónde ha ido a parar? ¿Debemos suponer que alguien se la ha puesto? Lo que sí parece claro es que se está haciendo un guiño a los *drag kings*, y por tanto, siguiendo a Butler se está cuestionando la naturalidad de la identidad sexual y evidenciando que es el resultado de prácticas discursivas y teatrales de género; «el género en sí mismo es una ficción cultural, un efecto performativo de actos reiterados, sin un original ni una esencia» (1997: 10). Al imitar el género, las y los drag muestran la estructura imitativa del género, y su contingencia. Pero el género, aclara Butler, no es mera *performance*, puesto que existe la obligatoriedad de repetir unas normas anteriores al sujeto, que éste no puede desechar voluntariamente. Este es en realidad el punto más radical del videoclip, puesto que como veremos más adelante, renuncia a esa supuesta obligatoriedad y muestra un final totalmente subversivo.

Aparecen de nuevo en el videoclip las escaleras, el pasillo, y un nuevo elemento: una pecera vacía en la toma de la habitación. Se pasa otra vez al pasillo y después a la pecera vacía nuevamente. Este plano detalle, se transforma en plano entero mediante un *travelling*, y muestra la cama de la habitación desde una perspectiva distinta a la del inicio del videoclip: ella se encuentra de pie (sólo se le van las piernas) y se levanta el vestido mientras aparece él subiendo las escaleras que dan a la habitación.

¿Es la pecera vacía un indicio de muerte? ¿De la liberación de una prisión, que podría ser el género? Resulta curioso que la acción del hombre sea la de subir las escaleras hasta la habitación, mientras ella se levanta el vestido, al tiempo que la letra de la canción es: *cause I wanna take you down town, show you my thing*. Está claro que la letra juega con un doble sentido del lenguaje, pero no deja de resultar una lógica contraria a la narración audiovisual en la que el texto acompaña a las imágenes. Es pues, otro elemento de perturbación de la narración clásica.

326

Seguidamente vemos en el videoclip que vuelve la imagen de la mujer en el pasillo, que esta vez masca chicle de manera exagerada (Roberts mascaba chicle en la película, para dar una imagen más grosera que la hiciera creíble como prostituta de calle). Y se vuelve a la escena posterior a la habitación del hotel, repitiendo la acción en donde ella le pone, a él de espaldas, la venda en los ojos. De nuevo ella en las escaleras, esta vez subiéndolas tan apenas y otra vez el plano en el que ella lo lleva hacia su pecho de forma brusca. Las calles de Nueva York, con coches circulando por una gran avenida. Y el plano de él en el balcón bebiendo champagne a morro y completamente engominado.

Todas estas escenas repetidas, o con variaciones, dando saltos hacia delante y hacia detrás crean un efecto hipnótico en ocasiones, pero también fuerzan a realizar una interpretación ante la dificultad de encontrar un sentido a la narración. Como comenta Giulia Colaizzi en su interpretación de Benjamin, «la imagen fílmica [...] fuerza a la persona que mira a no cerrarse en la supuesta plenitud del acto contemplativo, sino a abrirse al mundo e interrogarlo en un intento de producir sentido a partir del rápido devenir de dicha imagen» (1995: 18). Parafraseando a Colaizzi (1995), no es un producto hecho para ser mirado pasivamente sino para incrementar un saber en el espectador, que en el caso de *Peaches* consiste en hacer ver que existen múltiples posibilidades de ser persona más allá de la diferencia sexual, para lo que juega con una estética cambiante en permanente performatividad masculina y femenina.

Prosiguiendo con el videoclip, llegamos al clímax de la transgresión, tanto de los códigos narrativos clásicos como la diferenciación de géneros. Sentado en el suelo, en una esquina de la habitación formada de espejos y con una copa de champagne a una distancia media vemos al personaje masculino a través de un plano americano semipicado. El reflejo de la izquierda de la pantalla lo refleja a él, el espejo de la derecha de la pantalla refleja la imagen de ella. El fotograma siguiente lo muestra a él con dos reflejos de ella. El siguiente fotograma él con las imágenes reales reflejadas. Después él y los dos reflejos de ella. Ella sentada con su reflejo en la espalda (la izquierda de la pantalla) y el reflejo de él a la derecha. Él /ella borrosos y dos reflejos masculinos. Él y dos reflejos masculinos durante tres fotogramas. Él /ella borrosos y dos reflejos masculinos. Ella y dos reflejos masculinos. Él y dos reflejos masculinos durante cinco fotogramas, etc.

Estas dos personalidades que pugnan por imponerse dentro de un mismo sujeto es una referencia a *Jekyll y Hide*, en donde la parte reprimida, la escondida en aras de la respetabilidad social, acaba manifestándose en manera extrema, pues la represión de una parte del yo resulta insalubre. Se está reivindicando una noción de sujeto andrógino, al tiempo que se evidencia la teatralidad del género. Si tradicionalmente «[...] la noción de Mujer ha funcionado como un espejo colocado frente a los ojos de los hombres, cuya superficie plana sólo devolvía la tranquilizadora imagen especular de unicidad y coherencia de un sujeto que no sólo supone contenerse a sí mismo sino que es capaz de autoproducirse en tanto tal» (Colaizzi, 1995: 10), la noción de mujer que propone *Peaches* es la hermafrodita, y su reflejo en los ojos de los hombres les devuelve la complejidad de género contenida en cada persona. Esta complejidad, por la que se encuentran dentro de cada persona características asociadas a la masculinidad y a la feminidad, atenta a la diferencia sexual. Se puede decir entonces que este videoclip está realizando una crítica feminista, de hecho Teresa de Lauretis defiende que «la crítica feminista no es negatividad pura ni absoluta, sino negación históricamente consciente; la negación de los valores culturales existentes, de las definiciones al uso, y de los términos de que se revisten las cuestiones teóricas» (1992: 125). Y sin duda *Peaches* cuestiona la definición dicotómica de mujer y hombre.

327

En todo momento se evidencia el montaje de este producto audiovisual. Pese a que se muestra la pierna de la prostituta a modo de fetiche, y la escena se representa dando a entender a un sujeto espectador voyeurístico, esta ilusión se rompe a base de *flashbacks* en los que vemos a la mujer mirando directamente a cámara en distintas escenas. Así pues, el videoclip cumple con lo que propugna Laura Mulvey como acción subversiva de la tradicional narración a través de los ojos del protagonista masculino, donde el espectador ve lo que el héroe. «Para romper esta dinámica hay que liberar la mirada de la cámara a través de su materialidad en el tiempo y el espacio y a la mirada del público a través de la dialéctica y el distanciamiento. Saltos en el tiempo, narración no lineal, mirada a la cámara...» (1988:13).

Posteriormente vemos, en un momento determinado, las dos piernas del personaje masculino tirado en el suelo boca abajo. Lleva una herida en su pierna izquierda tapada con un pañuelo, y sólo lleva un calcetín, negro. La cámara avanza a trompicones dando sensación de intriga, hasta que vemos todo su cuerpo exceptuando su cabeza y una pierna de ella, descalza y con medias negras, a la que reconocemos porque vemos una parte del vestido rojo. Como en el caso del *Dr. Jekyll y Mr Hide*, podemos interpretar aquí una lucha entre las dos oposiciones binarias incardinadas en un mismo cuerpo, que intentan imponerse. Parece que ha perdido la masculinidad, a la que vemos tendida inerte en el suelo, con el cuerpo herido. Pero como dice Lauretis (1992: 94):

[..] volvemos a la cuestión de plasmar en imágenes la diferencia, la cuestión del feminismo. Que no es, que ya no puede ser, un asunto de simples oposiciones entre imágenes positivas y negativas, significación verbal e icónica, procesos imaginarios y simbólicos, percepción intuitiva y cognición intelectual, etc. Ni puede ser tampoco un mero problema de inversión de la jerarquía de valores inherentes a cada par, y que asigna la preferencia a uno de los términos sobre el otro (como en las dicotomías femenino-masculino o hembra-macho).

No ha ganado la feminidad, sino que se ha impuesto un nuevo orden, andrógino, como veremos más adelante.

Se sigue con un picado de la escalera interior y un juego de reflejos alternos hasta que llega un juego de espejos con una novedad: el personaje real (esto es, no los reflejos de los espejos) aparece mostrando su cara de personaje masculino, con la camisa blanca, la pajarita y el chaleco, pero con el pecho abierto mostrando el escote del personaje femenino, su collar de diamantes, la falda del vestido rojo y las medias negras, a pesar de que los reflejos nunca sean ambiguos, es decir, los reflejos de los espejos muestran siempre a un personaje masculino o uno femenino, con todos sus atributos de género dicotomizados. Pero la reivindicación abierta que hace *Peaches* del hermafroditismo no parece convencer totalmente a De Lauretis (2000: 45):

[...] podemos seguir alimentando la esperanza de que el feminismo desarrolle una teoría radical y una práctica de transformación sociocultural radical. Para que esto ocurra, sin embargo, la ambigüedad del género debe seguir manteniéndose: y esto es una paradoja tan sólo aparente. No podemos resolver o suprimir la incómoda condición de estar dentro y fuera del género asexualizándolo (haciendo de él una mera metáfora, una cuestión de *differánce*, de efectos puramente discursivos) o convirtiéndolo en andrógino (reivindicando la misma experiencia de las condiciones materiales para ambos géneros en una clase, raza o cultura dada).

328

Claro que *Peaches*, ¿lo convierte en andrógino en el sentido que explica De Lauretis, o evidencia la mascarada, la performatividad de la que habla Butler, poniendo al descubierto que el género es una representación, una construcción histórica y socio-cultural? Esta afirmación de De Lauretis nos pone en guardia ante la utilidad para el feminismo del proyecto deconstructivista. Ante la necesidad de un sujeto mujer que reclame la igualdad total, la reivindicación postestructuralista de disolver las marcas de género, raza y clase deja al feminismo y otros movimientos identitarios proderechos civiles sin sujeto político. Pero es una herramienta intelectual fundamental para escapar de los esencialismos. De Lauretis aboga a mi entender por un feminismo que tenga en cuenta las políticas de identidad, que resultan fundamentales para las personas transexuales y las sexualidades minorizadas en general y que cuestionan la normatividad heterosexual como sistema social de necesario cumplimiento. Pero este feminismo no sería hermafrodita, como el producto de *Peaches*, sino que tendría en cuenta todas las diferencias existentes, situadas en cuerpos en los que no se puede obviar un sexo femenino atado a una experiencia concreta.

El videoclip acaba en el tocador de la habitación del hotel, con el personaje mirándose al espejo, se limpia con el pañuelo manchado de sangre y lleva ropas de los dos personajes. Ella/él sale de la habitación.

DownTown ¿Ha sido todo un sueño o producto de la imaginación de la protagonista? ¿Una *performance*? El personaje masculino acaba por tierra, inmóvil, vemos que tiene una

herida en la pierna. Cuando el personaje femenino se mira al final del videoclip en el espejo, y luce la ropa de las dos personalidades mezcladas, ¿se trata de un homicidio (en el sentido de *homo* (hombre) y *cidium*, (matar)) o es una fantasía? (Braidotti, 2004: 171):

La memoria es fluida y fluyente; abre posibilidades inesperadas y virtuales y es transgresora por cuanto opera contra los programas del sistema dominante de memoria. Esa memoria continua no está, sin embargo, necesaria o inevitablemente vinculada a la experiencia «real». Deleuze la relaciona más bien, con la imaginación, lo cual constituye, a mi juicio, uno de los ataques conceptuales más radicales contra la autoridad de la «experiencia» y el grado en que la apelación a la experiencia confirma y a la vez perpetúa la creencia en las identidades estables y unitarias.

Si como dice Braidotti, recogiendo el pensamiento de Deleuze, podemos imaginarnos en posiciones diferentes a la que espera de nosotras el pensamiento dominante, y esto supone un ataque al poder que ejerce sobre nosotras, entonces el pensarnos como seres performativos es además una acción en contra del patriarcado.

Si como pretende Deleuze, deshacemos la oposición entre realidad e imaginación y asumimos que la identidad se fundamenta en ser lo que se quiera ser y se deviene tal como se piensa que se es, asumimos no sólo que la transformación social es posible, sino que además es constante.

¿Qué implica entonces pensarse andrógina? Como afirma Ann Kaplan en *Postmodernismo, feminismo y subjetividad femenina*: «la imagen abiertamente sexual de Madonna puede utilizarse para contrarrestar los ideales femeninos de dependencia y de reserva» (1994: 10). Así que implica cuestionar los estereotipos femeninos tradicionales para actuar en base a una definición autovalorativa de sujeto autónomo. También comenta Kaplan que «Madonna adopta ventajosamente máscara tras máscara con vistas a exponer que no existe lo femenino “esencial”, sino construcciones culturales –la máscara como autoridad–, como juego con los sistemas de signos genéricos dados» (1994: 16-17). Que a su manera, es lo mismo que consigue Peaches, solo que ésta va más allá reivindicando la supresión de la diferencia sexual.

Ahora bien, la interpretación feminista del video de Peaches no tiene porque darse en todos los sujetos receptores. Como comenta Rosi Braidotti en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* «lo monstruoso, lo grotesco, lo mutante y lo francamente anormal [*freakish*] gozan de gran popularidad en las culturas posindustriales [...] el andrógino y el hermafrodita inundan el espacio de los múltiples [...] espectáculos» (2004: 153). Por tanto, la ruptura con el placer visual se ha convertido en una moda, que la mayoría de las veces es interpretada como una simple manera de llamar la atención en pos de la venta de un producto más. Y ante el cual siempre cabe la posibilidad de cambiar de canal si resulta desagradable. Un sujeto convencido de los esencialismos contingentes de hombres y mujeres no tiene porque interpretar el espectáculo andrógino como un cuestionamiento de su propia identidad. Pues si como defiende Braidotti el otro monstruoso ayuda a definir la «mismidad», un espectador puede también salir reforzado de su propia identidad de «normalidad».

■ BIBLIOGRAFÍA

- BRAIDOTTI, R. (2004): *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcenola, Gedisa.
- BUTLER, J. (1997): *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis.
- COLAIZZI, G. (1995): *Feminismo y teoría fílmica*, Valencia, Episteme.
- KAPLAN, E. A. (1994): *Postmodernismo, feminismo y subjetividad femenina*, Valencia, Universitat de València, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo.
- LAURETIS DE, T. (1992): *Alicia ya no: feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Cátedra.
- (2000): *Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y Horas.
- MULVEY, L. (1988): *Placer visual y cine narrativo*, Valencia, Instituto de Cine y RTV, serie *Working Papers*.
- PÉREZ GAULI, J. C. (2000): *El cuerpo en venta. Relación entre arte y publicidad*, Madrid, Cátedra, 2000.

IV. CONCLUSIONES

331

Taller 1

LAS IDENTIDADES SEXO/GÉNERO EN LA CULTURA Y EL ARTE

RELATORA: ANA LÓPEZ BERNABÉ

EN EL TALLER Y MESA REDONDA sobre «Las identidades sexo/género en la cultura y el arte» que se celebró en el marco del IV Congreso Estatal Isonomía sobre Igualdad entre Mujeres y Hombres destaca la reflexión sobre el arte y la belleza femenina que puso sobre la mesa María Pilar Aumente Rivas, profesora en la Universidad Complutense de Madrid. La docente explicó en cómo el arte, a lo largo de la historia, ha sido representado por la verdad masculina, al igual que la imagen de la mujer, que hasta hace pocos años siempre se ha descrito idealizada y dentro de un canon de belleza. Por otra parte, la ponente indicó que el hecho de que no conozcamos nombres de «grandes» mujeres artistas, que las ha habido, no es sólo debido al hecho de que la Historia del Arte haya sido escrita por hombres sino también porque la «formación de la mirada artística femenina ha sido escasa», y además porque el rol doméstico, reservado tradicionalmente a la mujer, ha impedido acceder a muchas mujeres a una educación artística completa.

«Gracias al impulso del feminismo –destacó Aumente Rivas–, se están recuperando las artistas olvidadas, como lo fue Artemisia Gentileschi o Sofonisba Anguissola.» La profesora puntualizó que es, a partir de los años setenta, con la segunda oleada del feminismo, cuando las mujeres artistas protestan para conseguir igualdad de derechos en museos y academias, organizan exposiciones propias y proliferan proyectos artísticos que se recrean en la sensualidad y en la sexualidad femenina, introduciendo en las obras aspectos que antes no se habían tratado.

La siguiente participante en el taller fue María Antonia García León, profesora del Departamento de Sociología de la Educación en la Complutense, quien realizó una descripción de la línea de investigación sociológica y biográfica, que está llevando a cabo desde hace años, en relación a las élites profesionales femeninas (periodistas, ingenieras, artistas, catedráticas o empresarias), y ofreció una interesante reflexión sobre el poder y su relación con la masculinidad y la feminidad y focalizando sus problemas.

En este sentido, su trabajo se centra en una época: en las dificultades a las que se enfrentaron las mujeres socializadas durante el régimen franquista. La docente indicó que habían realizado una comparativa con 29 países y obtuvieron los mismos problemas: «el binomio de género y poder y la dominación masculina». García León calificó estos poderes por parte de los hombres como «taylorismo masculino».

Por último, la profesora asociada en el Departamento de Teoría de los Lenguajes y Ciencias de la Comunicación de la Universitat de València y comisaria de arte Virginia Villaplana puso de manifiesto lo importante que es para los centros escolares el contar con material educativo para ejemplificar la violencia de género. Villaplana ha participado en varios proyec-

tos como www.carceldeamor.net donde se recogen materiales narrativos o de videoarte, que pueden servir como herramientas educativas a la hora de impartir talleres contra la violencia sexista. Al final de su intervención, para ejemplificar su línea de investigación, proyectó un trabajo fílmico que fue presentado en el MOMA de Nueva York y en Cannes. Se trata de un vídeo ensayo titulado *Escenario doble*, que como indica el título se desarrolla en dos espacios y se cruzan dos narraciones, la *performance* de un *dragqueen* y el cambio de sexo de Marco, un chico sevillano. Es decir, una mezcla de realidad y ficción a la hora de abordar la evolución de un transexual.

Taller 2

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO

RELATORA: ISABEL PASTOR BALAGUER

EL DEBATE EN AMBOS FOROS partió de la premisa que sexo y género son dos términos que designan realidades distintas. La noción de sexo hace referencia a la diferenciación de las personas entre hombres y mujeres a partir de la posesión de un conjunto de atributos físicos distintos. El género responde a un conjunto de características relacionadas con las expectativas que la sociedad marca en cuanto a comportamiento y desarrollo social, que deben corresponderse con quien posee cuerpo de mujer y, por tanto, debe tener un género femenino, y con quien posee cuerpo de hombre y, por tanto, debe tener un género masculino; al menos, en las sociedades occidentales. La construcción de la identidad sexual y de género, ha generado y sigue generando conflictos en torno a temas como los que analizaron los y las ponentes de la mesa redonda: las instituciones del matrimonio y de la familia, el concepto de maternidad y la educación en valores.

El ponente Jordi Ferrús Batiste, profesor de la Universidad Miguel Hernández de Elche, en el Departamento de Economía Agroambiental, Ingeniería Cartográfica, Expresión Gráfica en la Ingeniería y Antropología Social, quiso reflexionar sobre la polémica que se ha levantado y sigue vigente, en torno a los términos que deberían utilizarse para poner nombre a los *matrimonios* entre personas del mismo sexo. Ferrús empezó recordando que la visión tradicional y occidental de familia, se corresponde con la de una «familia nuclear», compuesta por la asociación mediante el matrimonio de un hombre y una mujer, donde la mujer está destinada a tener prole y el hombre, a proteger el conjunto. En consecuencia, la unión entre dos mujeres o dos hombres, así como las parejas que no consolidan el formato familiar descrito, quedan fuera de la noción de familia. Jordi Ferrús defendió la tesis de que intentar buscar un término nuevo para estas formas de relación, en el fondo, supone intentar perpetuar la exclusión terminológica y social de quienes las practican, en tanto que designa «la diferencia». El ponente sugirió que, bien podría ser interesante plantearse un nuevo término para todo tipo de relaciones y, por tanto, dejar en desuso el de matrimonio o bien, debería ampliarse las acepciones de este último.

La ponente Amparo Moreno, profesora titular de Psicología Evolutiva y de la Educación de la Universidad Autónoma de Madrid, expuso los primeros resultados de un estudio sobre las expectativas de futuro de un grupo de chicas adolescentes estudiantes. Dichas conclusiones demuestran, en primer lugar, que las jóvenes entienden, en su mayoría, la maternidad según el patrón tradicional: es el objetivo último de la mujer, máxima expresión de la feminidad y símbolo de la felicidad y del bienestar. En segundo lugar, llama la atención que las jóvenes se sigan identificando con el modelo clásico de familia, pese a que consideran también importante la independencia que aporta tener estudios y trabajo; y, sobre todo, pese

a observar que en sus madres, la maternidad con frecuencia les ha acercado a la frustración y el sufrimiento. Según Amparo Moreno, esta paradoja entre las experiencias directas de las jóvenes y los estereotipos, se debe hacer visible ante las chicas a la hora de abordar su educación como personas.

Sobre docencia y *coeducación*, disertó María Rosa Luengo González, investigadora de Didáctica de la Lengua y la Literatura de la Universidad de Extremadura. La ponente destacó que la educación mixta en España tiene pendiente resolver el problema del currículum «oculto». Es decir, aunque explícitamente no se dé cuenta de ello, la mujer no ocupa el lugar que debería en los libros de texto, porque se explica la realidad desde la perspectiva del hombre, al tiempo que está protagonizada por hombres. Se reproducen, además, esquemas machistas en la forma como se muestra en cualquier materia lo femenino y lo masculino y se ha observado una reproducción semejante en el mismo comportamiento del profesorado. En consecuencia, Rosa insistió en la necesidad de exigir un mayor control por parte de las personas responsables de supervisar los materiales docentes y, sobre todo, en formar e implicar al profesorado.

A las reflexiones de Rosa Luengo, los y las participantes en el *taller* posterior añadieron que debe empezarse a trabajar por la educación en igualdad, replanteando la idea misma de «educar». Esta tarea, según los y las participantes, debe ser entendida como una labor de enseñanza que trascienda la teoría y el libro para acercarse al ámbito de las relaciones sociales; en tanto que alumnos y alumnas son, además de receptáculos de contenido, personas en una etapa crucial de su desarrollo como tales. Para hacer efectivo este replanteamiento educacional, debe fomentarse la implicación y formación tanto del profesorado como de los padres y las madres, dado que estos últimos controlan lo que sus hijos/as obtienen de la escuela.

335

Respecto de la ponencia de Amparo Moreno en torno a la *maternidad*, el taller destacó, en primer lugar, que es necesario romper con la creencia conservadora de que existe una predisposición genética más intensa en la mujer que en el hombre hacia el cuidado de sus hijos e hijas (un instinto maternal); puesto que no hay otra predisposición que la que impone la sociedad a la mujer, en tanto que la educa para desear ser una madre. En segundo lugar, se planteó que la maternidad se ha convertido en un motivo de regresión de la mujer en su conquista del mercado laboral. A saber, la empleada puede ser penalizada en su carrera profesional si es madre o va a serlo; los horarios de trabajo no suelen ser compatibles con los que exigen el cuidado de los hijos e hijas y, con frecuencia, todavía es la mujer la que soporta el peso de las tareas domésticas, con lo que se intensifica su «entrega», dentro y fuera de casa. Desde esta perspectiva, se consideró factible y necesario para progresar en la igualdad de géneros, un cambio en la educación de la mujer y del hombre en relación con la maternidad y de los roles en el seno familiar.

Finalmente, respecto del concepto de matrimonio analizado por Jordi Ferrús, los y las participantes en el taller coincidieron en que es necesario un cambio no sólo social, sino también legal, para que sea efectivo el reconocimiento igualitario a cualquier tipo de unión entre personas, pensando especialmente en quienes optan por vivir juntos sin pasar por la institución matrimonial.

Taller 3

ORIENTACIÓN SEXUAL, EROTISMO, VÍNCULO EMOCIONAL Y AMOR

RELATORA: CARMEN TOMÁS ARMELLES

LA PSICÓLOGA, educadora sexual y de género Elisa Cobos, explicó que si algo tenemos en común las personas es la búsqueda de placer en nuestras relaciones sexuales, pero que el modelo sexual que impera en nuestra sociedad patriarcal limita nuestras posibilidades de placer y las alternativas se entienden como perversión. Si seguimos manteniendo este concepto de heterosexualidad coital, genitalista y monógama nuestro placer será bastante limitado. Por ello, nos invita a abrirnos al mundo de los sentidos y plantear y poner en marcha prácticas sexuales alternativas que favorezcan no sólo nuestro crecimiento erótico, sino que, además, actúen como forma de resistencia al modelo de heterosexualidad impuesto como norma. El objetivo es el de evitar que sintamos culpa o insatisfacción cuando nuestro deseo sexual se escapa de lo considerado como normal.

Por su parte, la profesora titular de Psicología de la Sexualidad de la Universidad de Vigo, María Lameiras, incidió en que, en pleno siglo XXI, perviven los estereotipos de género y aquellos referidos a los significados atribuidos al amor y a la sexualidad. La cultura mediática, dijo, manipula los estereotipos y los difunde masivamente. A través de los discursos fílmicos se adiestran las conductas. Sólo una buena educación emocional y sexual podrá estimular la reflexión crítica a través de la cual pueden ser inactivados y desintegrados estos estereotipos.

A través del análisis fílmico de la película *Manual d'Amore*, Lameiras puso de relieve los estereotipos sobre el enamoramiento, sobre sexualidad, de género y los mitos sobre el amor que perviven en nuestra sociedad y que pueden ser fuente de problemas emocionales en las relaciones.

Asimismo, Javier Montilla, periodista y escritor, disertó sobre la estigmatización de las personas transexuales debido al modelo de identidad que impone el heterocentrismo. Las dificultades por las que atraviesan las personas transexuales son múltiples. El rechazo social y familiar, la carencia de modelos que dificulta la aceptación de su persona; hasta el rechazo laboral. Según dijo, el 90% de las mujeres transexuales vive de la prostitución porque el mercado laboral les cierra las puertas. Propugnó la financiación a cargo de la Seguridad Social de los tratamientos y aplaudió la aprobación por parte del Parlamento de la Ley de Identidad de Género, que permite que la persona transexual pueda cambiar de sexo sin pasar por el quirófano. Reclamó enfocar la realidad desde otro prisma que no sea la genitalidad y diferenciar la orientación sexual de la identidad de género.

En el fondo, las y los ponentes invitaban a cuestionar, a desmontar los estereotipos fruto del modelo heterosexual, genital, que impone la sociedad patriarcal, porque son fuente de insatisfacción sexual, de problemas emocionales y de estigmatización social.

En el taller «Orientación Sexual, Erotismo, Vínculo Emocional y Amor» analizamos el discurso gráfico y textual de varias revistas. El objetivo era el de visibilizar y poner en común los mitos sobre el amor, los estereotipos sobre la sexualidad, sobre el enamoramiento y sobre el género presentes en ellas. Así, comprobamos que bajo imágenes aparentemente liberadoras de la sexualidad, se ocultan estereotipos. Por ejemplo, verificamos que se da una falsa liberación sexual, no como elección libre y decidida, sino normativa, en la que inciden los patrones de conducta estereotipados, el consumismo... Tampoco existe una visibilidad real de la discapacidad.

Los medios de comunicación, en efecto, transmiten estereotipos, pero también tienen mecanismos de lucha contra ellos. Hablamos de los medios de comunicación como si fueran extrasociales, pero no son ajenos a la propia sociedad, ya que formamos parte de la misma realidad, al igual que sucede con el resto de agentes de socialización: familia, escuela, grupo de iguales.

Cierto que los cambios acontecen con lentitud, sobre todo los estructurales. Llevamos muchos siglos de discriminación y de pervivencia de los estereotipos. Los retos hay que asumírselos individual y políticamente. Apelamos a cambiar lo social desde lo individual.

Hay que asumir el protagonismo, deconstruir la propia sexualidad y reconstruirla desde la propia autonomía corpórea y desde la propia experiencia, buscando la autenticidad, porque existe una normativización de las conductas y del erotismo. Nos hemos olvidado del propio cuerpo, hay que recuperar el poder del tacto, de los sentidos, del juego, porque ahora todo es genital. Incluso, muchas veces, los comportamientos alternativos que nos planteamos como posibles también están estereotipados. Existe un falso naturalismo, pero en realidad la sexualidad continúa siendo tabú.

Hay que plantear estrategias que permitan producir imágenes alternativas, para que la persona construya sus propios modelos de representación, experimentando con nuevos lenguajes. Unos ejemplos posibles serían el trabajar con nuevas metodologías, con manifestaciones artísticas, como el teatro o la danza, el recurso a las *performances* o el trabajo desde los barrios con grupos no formales. Y por supuesto, seguir disponiendo de foros y espacios para la reflexión como este Congreso Estatal Isonomía.

Desde la diversidad, hay que luchar por la igualdad de oportunidades.

Taller 4

IDENTIDADES SEXUALES EN LA CIENCIA Y LA SALUD

RELATORA: SUSANA BARBERÁ FORCADELL

EN LA MESA REDONDA IDENTIDADES SEXUALES EN LA CIENCIA Y LA SALUD, moderada por la profesora de la Universitat Jaume I, Mercedes Alcañiz, se abordaron distintos aspectos interesantes.

De un lado, María Angélica Carvallo, investigadora de la Universidad Autónoma de Madrid expuso un estudio realizado entre 45 mujeres jóvenes de entre 15 y 16 años. En él se vio cómo las chicas adolescentes tienen el concepto de maternidad a través de estereotipos. Las adolescentes consideran la vida de una madre en relación con la experiencia de sus madres. En muchos casos la maternidad adquiere un significado romántico, aunque el embarazo adolescente resulta un hecho traumático para ellas. Carvallo destacó la necesidad de recuperar una visión realista de lo que implica en la vida de nuestras jóvenes su sexualidad.

La segunda participante fue Ana Sánchez, profesora de la Universidad de Valencia, que hizo una crítica de la reproducción asistida y del tratamiento de los óvulos.

Para Ana es realmente preocupante la falta de información de los riesgos que conlleva la donación de óvulos al mismo tiempo que destacó que no haya una base de datos en la que quede registrado el número de veces que se dona y por quien.

La última intervención de la mesa corrió a cargo de Carme Valls, que abordó la vertiente desde su perspectiva como médica. Entre otros aspectos analizó la invisibilidad de la mujer como ser diferente porque sólo se la ve como un no ser hombre, donde un grado de invisibilidad es su exclusión como sujeto de los ensayos clínicos.

Carme recordó que durante la década de los setenta a los ochenta del siglo pasado se habló de que no hay mujeres frías, sino hombres inexpertos, como si el placer sólo dependiera de habilidades técnicas o de posturas más o menos complicadas durante el coito. Y afirmaba estar de acuerdo con Fina Sanz cuando dice que la capacidad de placer depende de la disponibilidad personal más que del virtuosismo ajeno.

Tras la mesa, en el taller de la tarde se recogieron varias ideas que pensamos pueden dar lugar a otros debates.

Entre ellas que:

1. *La donación de óvulos no es lo mismo que la donación de sangre ni de esperma, no pasa por el mismo procedimiento médico un hombre cuando va a donar su semen que la mujer sus óvulos y esto tiene graves consecuencias sobre el cuerpo de la mujer y por ello hay que reflexionar. Al igual que tampoco se paga lo mismo al hombre que a la mujer, porque, no nos engañemos se llama donación cuando quieren decir venta. También sería muy importante que hubiera una fuente de datos contrastada de las donantes de óvulos.*

2. Otro aspecto es *la relevancia e importancia de la maternidad y cómo las adolescentes identifican ser mujer con ser madre*. Persiste como una visión romántica de ser madre para las adolescentes que contrasta con una visión real. En cambio se sigue imponiendo por un reconocimiento social. Y es importante destacar que el hecho de que tengamos útero no significa que sea para tener hijos/hijas por obligación. Además la ciencia refuerza esta idea al tratar a la mujer como madre.
3. Esta entroncaría con la tercera idea central que es *la invisibilidad de la mujer en la exclusión sistemática de las mujeres como sujetos de los ensayos clínicos* y cómo componentes de la muestra a estudiar. Un dato: la mujer es partícipe sólo en el 25% de los ensayos clínicos que se hacen de medicamentos, frente al 75% de los hombres con el *pobre* argumento de los cambios hormonales que se producen en el cuerpo femenino. Quizá precisamente por eso deberían realizar más para comprobar cuáles son los efectos que provocan en las mujeres.

Taller 5 ÉTICA VS. ESTÉTICA

RELATORA: ELENA VERCHILI MARTÍ

HISTÓRICAMENTE, las relaciones entre la ética y la estética han venido determinadas por la visión platónica de éstas, en la que la belleza se asocia a lo bueno y la fealdad a lo malo. Esta interpretación deriva en una visión maniqueísta del mundo en el que todo tiene que ser bueno o malo. Como ya hemos comentado, esta visión la introdujo Platón, la adoptó el cristianismo y se ha mantenido hasta nuestros días.

Esta forma de concebir la estética y el arte ha hecho que éstos siempre hayan estado cargados de una serie de prejuicios, que surgen de aplicar la ética, e incluso la moral, a la estética. Son prejuicios morales, políticos y estéticos.

– Los prejuicios morales son aquellos que han posibilitado la censura en el arte. Éste se ha censurado por considerarlo inmoral, por responder o no a una serie de normas morales. Esta visión distorsiona el verdadero significado del arte y evita que se vea con una mirada limpia. Por ejemplo, el integrismo católico ataca el arte que considera «inmoral» en Estados Unidos.

– El arte también se ha censurado por motivos políticos, por subordinarse o no a una determinada ideología política. Actualmente, en las democracias occidentales, ya no se adopta la censura pero se habla de lo «políticamente correcto» como aquello aceptado. Casos como la censura de una exposición sobre la violencia de género en la época en la que el Gobierno de José María Aznar estaba negociando con ETA.

– Los prejuicios estéticos han hecho rechazar las obras de arte que retratan la fealdad. Ello, pese a que la fealdad misma está considerada una categoría estética.

– Estos prejuicios han afectado y siguen afectando al arte occidental. El arte desarrollado por la mujer también se ha visto afectado por estos prejuicios. Prueba de ello es que durante siglos no se han conocido a mujeres escultoras porque se consideraban que éstas no estaban preparadas para ello, ya que carecían de fuerza.

Sin embargo, la tradición oriental no concibe esta visión del arte porque no aplica la reducción maniqueísta de que todo tiene que ser bueno o malo. En Oriente también existe el punto intermedio, el «paso», y no todo debe ser bueno o malo.

– Durante la mesa y el taller posterior se abogó por una estética desprovista de prejuicios. Una estética científica y no moral. Una estética es la que se valora si una obra de arte es coherente, no si es bella. Se abogó por eliminar los cánones estéticos y apostar por una visión no maniqueísta que no constriña el arte.

– Durante el taller también se abordó la dimensión política del arte y su capacidad de subversión. Entender el arte como una acción de auto-crítica individual y personal, que recoge la fuerza creativa del individuo. Es una visión del arte relacionada con el poder personal que cada uno y una de nosotros/as podemos ejercer.

Pero, incluso en estas ocasiones, el sistema, a través del mercado, tiene capacidad para fagotizar estas manifestaciones y convertirlas en «comerciales», susceptibles de ser consumidas. Es entonces cuando esta supuesta subversión queda anulada.

En todo caso, se destacó la dificultad de lograr una subversión total, ya que en muchas ocasiones hay manifestaciones que son inmorales en algunas sociedades y en otras, sin embargo, están moralmente aceptadas.

Taller 6

IDENTIDADES: CULTURA QUEER Y CIBERESPACIO

RELATORA: LORENA GARCÍA SAIZ

REMEDIOS ZAFRA, profesora titular de Educación de la Estética de la Universidad de Sevilla comenzó su intervención con una pregunta directa y corta pero nada fácil de responder: ¿quién eres?, dando lugar a abrir un espacio en el que se abordó el debate sobre las identidades, su definición y tipos porque este interrogante puede llevar a una polarización que suponga la repetición de patrones, o bien, a la reimaginación identitaria, abriendo el campo a lo *queer*, a lo supuestamente anormal y raro.

Tal vez el ciberespacio es una plataforma en la que Zafra planteaba que uno/a podía sentirse más uno/a mismo/a, más libre, aunque la polaridad y por ende, el control de la imaginación, podían ser una prolongación de la exclusión que se sufre cuando se define fuera el imaginario identitario establecido como «normal».

Con esa polaridad y tras múltiples reflexiones al respecto, Zafra cerraba su intervención no sin antes señalar que «la verdad de lo que somos esta en construcción y requiere de investigación y experimentación».

En el caso de la exposición de Juan Carlos Alfeo, profesor de Tecnologías de Medios Audiovisuales de la Universidad Complutense de Madrid, mostró a través de diversas películas del cine español comercial la evolución en el tratamiento de la homosexualidad en la etapa adolescente, poniendo en evidencia un reflejo de la evolución que se representaba como algo sórdido y marginal para pasar a ser algo más naturalizado y reconocido con una actitud social más tolerante.

Por otra parte, Oriol, miembro del grupo CREA (Centro de Investigación en Teorías y Prácticas Superadoras de la Desigualdad) de la Universidad de Barcelona, se centró en la importancia de la evolución hacia una sociedad de la información y hacia las nuevas tecnologías como un elemento favorecedor para romper monopolios mentales y abrir el camino hacia el cuestionamiento de género.

Además, destacó el espacio de actuación que suponen estas nuevas tecnologías por su influencia y su posibilidad de «crear nuevas formas de comunicación, anotando la importancia de realizar acciones bajo el paraguas del compromiso social» (tal y como señaló en anteriores ocasiones la teórica referente en los estudios *queer*, Judith Butler).

El ciberespacio también puede servir para ofrecer una visión crítica sobre el género y un espacio para el respeto y la igualdad de las diferencias.

También es un buen lugar donde se puede posibilitar una transformación, por medio del (re)conocimiento, fracturando las imágenes de género para crear el cambio de identidad y una nueva redefinición para la inclusión de todo/as ello/as y el desarrollo de nuevos géneros por medio del diálogo, la interacción y estableciendo un marco común y unos principios acordados.

Gracia Trujillo, doctora en sociología por la Universidad Autónoma de Madrid, acercó la teoría y la práctica del activismo y los grupos *queer* en España desarrollados en los años noventa y al arropo de los grupos reivindicativos de la década de los setenta, siendo un revulsivo para el feminismo al cuestionarse las identidades.

Y es que frente al discurso existente en cuanto a cuerpo y sexualidad, se está trabajando para crear un discurso integrador, porque la identidad no sólo debe verse desde el plano sexual, sino que es un compendio de múltiples variables y ninguna de ellas debería ser excluyente.

La identidad como algo variable, permeable, cambiante, como un juego incluso, fueron algunas de las características con las que Gracia Trujillo la definió, una idea defendida por los grupos *queer* en el plano social y actualmente también en el ámbito político, realizando acciones a modo de resistencia, ejerciendo una labor de empoderamiento, siendo las nuevas tecnologías una posibilidad interesante para este activismo.

Ya en el taller se habló sobre la identidad, las dudas que confiere su definición e identificación y si era necesaria. También nos adentramos en la cultura *queer*, que afirma que la orientación sexual y la identidad sexual de género son fruto de la construcción social, por lo que no hay o no debería haber socialmente unos papeles sexuales esencial o biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino formas socialmente variables de desempeñar uno o varios papeles sexuales.

Por tanto, entendimos que había que construir para deconstruir, aprender para desaprender y, en definitiva, volver a empezar con este proceso, abriendo cada vez más el campo de la reflexión y del análisis, abriendo espacios en la sociedad, abogando por la igualdad de diferencias, por el activismo, el establecimiento de redes sociales, el uso de las nuevas tecnologías como una herramienta útil, porque no hay diferencia sexual, sino una multitud de diferencias, una diversidad de las potencias de la vida.

ANEXO

344

IDENTIDADES DE GÉNERO Y MALOS HÁBITOS (GENDER IDENTITIES AND BAD HABITS)

TERESA DE LAURETIS

TRADUCCIÓN: MARTA RENAU MICHAVILA

ESTOY ENCANTADA DE VOLVER A CASTELLÓN después de algunos años. Es un honor que me hayan propuesto inaugurar este congreso. La justificación del congreso que está en la página web de la Fundación Isonomía nos indica que se plantea como un espacio en el que «lo normal», la norma o normativa, se puede cuestionar, eliminar, privar de su poder para discriminar, excluir, desfigurar, herir o matar; un espacio para la reflexión abierta y pública sobre la construcción de identidades y la articulación de diversidades en la comunidad humana. El congreso nos invita a contribuir con nuestros conocimientos, nuestras experiencias, nuestras diversidades al proceso de aprendizaje colectivo; aprender cómo relacionarse con una o uno mismo y entre nosotras y nosotros de manera que podamos ser más felices.

■ ¿IDENTIDAD SEXUAL / IDENTIDAD DE GÉNERO?

Tras leer la justificación del congreso –una justificación con la que estoy completamente de acuerdo– empecé a darle vueltas al título escogido para el congreso: identidad de género **VS** identidad sexual. La palabra *versus* (vs) me parecía ambigua, por no decir inapropiada, porque *versus* significa oposición en un sistema binario. Pero ¿cómo se opone la identidad sexual a la identidad de género? El concepto de género, como lo desarrolló políticamente el feminismo angloamericano en la década de 1970, se entiende ahora claramente como una construcción social; por tanto, el término *identidad sexual* al que se opone implicaría que la identidad sexual no es una construcción social sino lo contrario, es decir, algo innato, que tenemos desde el nacimiento, algo con lo que nacemos. Sin embargo, la idea de que la identidad sexual es innata en el ser humano contrasta con todo lo que conozco, personal y académicamente, sobre sexualidad.

Así que seguí preguntándome qué podría significar la frase *identidad sexual*. La primera respuesta a la que llegué fue: la identidad sexual puede significar una identidad personal o un sentido del yo basado en la orientación sexual, en el objeto o deseo sexual propio –como cuando alguien dice «Soy lesbiana y sólo encuentro satisfacción sexual con las mujeres» o «Soy gay, soy un hombre que se siente sexualmente atraído sólo por hombres». Este tipo de identidad está basada en lo que no hace muchos años, en los inicios de los estudios gays y lésbicos, se solía llamar preferencia sexual, es decir, a qué tipo de persona, a qué tipo de cuerpo nos sentimos atraídas o atraídos: femenino o masculino, mismo sexo o hetero. Esta expresión ya no se usa y los estudios queer sugieren que ya no se debe pensar en cuerpos masculinos y femeninos como dos categorías completamente distintas y mutuamente exclusivas. Y eso a pesar de que los cuerpos se siguen clasificando así en términos legales y médicos.

Sin embargo, incluso si la identidad sexual se entendiera como una identidad personal basada en la preferencia sexual, no se opondría al género: se puede ser lesbiana e identificarse con el género masculino o femenino o una combinación de ambos y, por tanto, verse como *butch* o *femme* o ambos dependiendo de la situación, de la edad o las circunstancias, de la pareja, etc.

La segunda respuesta que se me ocurrió fue: la identidad sexual es una identidad personal o un sentido del yo basado en la propia percepción del propio cuerpo, del cuerpo como se siente más que en la morfología real del cuerpo. Aquí la identidad sexual se basaría en el sentido de un yo que vive en un cuerpo equivocado o extraño, como sabemos por los relatos de transexuales y lo que nos cuentan las personas con desorden de identidad de la integridad corporal. En este caso, la relación de la identidad sexual con la identidad de género puede estar más definida y ser más compleja. El hecho es que, en todos estos casos, la identidad sexual no se opone a la identidad de género, sino más bien al contrario: está imbricada en formas complejas y a veces contradictorias. Y una cosa más: la identidad sexual tiene mucho que ver con el cuerpo. Retomaré este punto más adelante.

Por tanto ¿cuándo se puede oponer la identidad sexual a la identidad de género? Por lo que parece, sólo si «identidad sexual» es lo que pone en mi pasaporte o carné de identidad; como si toda la vida de una persona, las experiencias, recuerdos, fantasías, sentimientos y emociones que podrían constituir su historia personal se pudieran reducir a una o dos palabras que otra persona escribe en el certificado de nacimiento: masculino o femenino. Y, sin embargo, la cuestión de la identidad sexual no es tan fácil de responder precisamente por su interconexión con el género; y no sólo con el género, sino con otros parámetros de la formación de la identidad personal: raza, clase, etnia, religión e incluso regionalismo. Todos estos parámetros, como el género, no son sólo personales sino eminentemente sociales e influyen o determinan la aprehensión individual y la propia atribución de la identidad de género y la identidad sexual. Lo ilustraré con dos ejemplos.

346

A principios de los años 1980, al inicio de la lectura de su poesía en la Universidad de Stanford en California, Audre Lorde se identificó a sí misma ante el público con estas palabras: «Soy una feminista negra lesbiana guerrera poeta madre». A mediados de la década de 1970, otra académica feminista y activista afroamericana, Barbara Smith, explicó cómo la experiencia de las mujeres está articulada no sólo en términos de identidad sexual y de género sino también en términos raciales y, por tanto, ni las mujeres blancas ni los hombres negros pueden entender con facilidad cómo las mujeres negras sufren racismo.¹ Dicho diré con otras palabras: desde una posición que se asume como no marcada desde el punto de vista racial –por ejemplo, la posición de una persona blanca occidental– se podría pensar que todas las personas negras sufren racismo y que las mujeres negras, además, sufren sexismo. Pero lo que Smith estaba diciendo es que las mujeres negras sufren racismo no sólo como «negras» sino como mujeres negras: «Luchamos junto a los hombres negros contra el racismo y también luchamos contra el heterosexismo de los hombres negros».²

1. Véase Barbara Smith «Toward a Black Feminist Criticism», en Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, Old Westbury, Nueva York.: The Feminist Press, 1982, p. 162.

2. «The Combahee River Collective Statement», en Barbara Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983, pp. 274-78.

Esta afirmación, hecha por un colectivo de lesbianas negras en los militantes 1970 sobre la intersección de raza, género e identidad sexual, es el primer paso hacia la teoría interseccional. Obviamente, hoy en día la noción de interseccionalidad incluye otros parámetros de identidad que han surgido en la historia reciente y que derivan, sobre todo, del movimiento mundial del trabajo: origen étnico, religión, color y nivel educativo, por mencionar sólo algunos. Pero incluso hoy en día lo que Gloria Wekker en los Países Bajos y Kimberlé Crenshaw en Estados Unidos denominan «teoría interseccional», y lo que Stuart Hall en Inglaterra, siguiendo a Ernesto Laclau, denomina un «teoría de la articulación» se enfrentan a los viejos peligros del racismo y del conservadurismo general, además del nuevo peligro de un neoliberalismo creciente.³

Con todo esto en mente, volvamos al tema de la conferencia y a la relación de la identidad de género con la identidad sexual. Me gustaría ahora analizar estos dos términos, género y sexualidad, y abordar parte de su contexto histórico y uso actual, para después centrarme en su relación en la formación de la identidad. Al hacer esto, tal vez presente una idea sorprendente: que género y sexualidad, por muy interconectados que estén en la experiencia vivida, son dos cosas bastante diferentes, y que es la identificación de género, y sólo en contadas ocasiones la sexualidad, lo que conforma la identidad personal.

■ GÉNERO

Empecemos tomando la palabra *género*. El significado de *género* como «clasificación de sexo»⁴ es una aceptación específica de la lengua inglesa e incluida formalmente en diccionarios además de la categoría gramatical. No tenía equivalente en las lenguas romances hasta hace poco, cuando se introdujo como un neologismo, como en el título de esta conferencia, ya que *género* en español, *genere* en italiano o *genre* en francés no tenían la denotación del género de una persona. Esto se transmitía en parte con la palabra para sexo, que también se utilizaba en inglés hasta el siglo pasado, y que de hecho se ha mantenido en el lenguaje típicamente conservador de la burocracia y la legislación.

Por tanto, en los países anglófonos, desde finales de la década de 1960 hasta principios de 1980, el estudio crítico del género era casi un tema exclusivo de los estudios feministas, como la noción de diferencia sexual, que se consideraban a menudo sinónimos.⁵ Efectivamente, se

3. Stuart Hall, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, editado por David Morley y Kuan-Hsing Chen, Londres: Routledge, 1996, p. 141; Gloria Wekker, «Building Nests in a Windy Place: Thinking about Gender and Ethnicity in the Netherlands», traducción de Gonny Pasaribu, en *The Making of European Women's Studies*, vol. IV, Utrecht: Athena, noviembre de 2002, p. 119.

4. Esta breve definición de *The American Heritage Dictionary of the English Language* se pliega a la historia del uso de la palabra que aparece en el *OED (Oxford English Dictionary)*, en el que la aceptación de «sexo» aparece como figurativa y documentada desde el siglo XVII.

5. El primer texto crítico de envergadura en el movimiento de mujeres, *Sexual Politics* (Nueva York, 1969; en español: *Política sexual*, traducción de Ana María García) de Kate Millett, su tesis doctoral en literatura, así como el *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (Nueva York, 1970) de Shalameith Firestone, dedicado a Simone de Beauvoir, tenían la palabra sexo en el título, como en el libro *El segundo sexo* de Beauvoir (*Le Deuxième Sexe*, 1949), pero entendido como género y no como sexo biológico o actos sexuales.

había escrito mucho en psicología y antropología sobre identidad de género y roles sexuales, desde *Sex and Gender* (1968) de Robert Stoller remontándonos a Margaret Mead en la década de 1930.⁶ Pero lo que escribían los sociólogos sobre género se concebía como el resultado de investigaciones empíricas, objetivas y neutras. Sin embargo, el concepto de género como término de contestación social fue introducido y articulado por las feministas en muchas disciplinas como parte de la crítica al patriarcado occidental.⁷ Género y su casi sinónimo «diferencia sexual» eran términos con los que las feministas analizaban la definición sociosexual de Mujer como divergente del estándar universal que era el Hombre. Dicho de otro modo, el género era la marca de la mujer, la marca de la diferencia sexual que conllevaba el estatus de subordinación de las mujeres en la sociedad, así como un conjunto de rasgos correlacionados con su constitución anatómica o fisiológica: rasgos como una disposición hacia la crianza y los cuidados, maleabilidad, vanidad... No es necesario que siga, porque saben exactamente lo que quiero decir. El género, tal y como lo redefinieron las feministas, era la suma de esos rasgos, independientemente de si se consideraba que tenían alguna base en la naturaleza o se imponían por la cultura y los condicionamientos sociales. En cualquier caso, el género era el nombre de una estructura social.

En ese contexto, a mediados de la década de 1980, planteé la idea de una «tecnología del género».⁸ Me parecía que el género no era la simple derivación del sexo anatómico/biológico sino una construcción sociocultural, una representación o, mejor dicho, el amalgama de representaciones discursivas y visuales que veía emanar de varias instituciones como la familia, la religión, el sistema educativo, los medios de comunicación, la medicina o la legislación, pero también de fuentes menos obvias como el lenguaje, el arte, la literatura, las películas, etc. Sin embargo, la construcción o la naturaleza discursiva del género no impide que tenga implicaciones reales o efectos concretos, tanto sociales como subjetivos, para la vida material de las personas. Al contrario, la realidad del género se encuentra precisamente en los efectos de su representación; el género se realiza, se hace «real» cuando dicha representación se convierte en una representación propia, se asume de manera individual como una forma propia de identidad social y subjetiva. En otras palabras, el género es tanto una atribución como una asunción: me lo atribuyen desde fuera y yo lo asumo como propio.

Eso ahora ya lo sabemos. Pero lo que quiero subrayar aquí es que la elaboración del concepto *género* tuvo lugar dentro de los estudios feministas, mucho antes del cambio de lo que hoy se viene a llamar estudios de género. Subrayo esto porque esta historia ya está desapareciendo: en poco más de una década tal vez nadie recuerde que el concepto crítico de género, la idea de que en realidad las personas *se constituyen* como *sujetos de género*,

6. Véase Margaret Mead, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (1935).

7. Sherry Ortner y Harriet Whitehead afirmaron que «la tendencia que subyace a menudo los estudios de roles de sexo y dominación masculina: la asunción de que sabemos qué es «un hombre» y «una mujer», la asunción de que lo masculino y femenino son predominantemente objetos naturales más que predominantemente construcciones sociales.» Véase Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (eds.) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1981, 1.

8. Véase Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender*, Bloomington: Indiana University Press, 1987. Para la traducción al español del primer capítulo, «La tecnología del género», véase Teresa de Lauretis, *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*, traducción de María Echániz Sans, Madrid: horas y HORAS, 1999, pp. 33-69.

no existía antes de que la teoría feminista le diera un nombre y lo elaborara como un nuevo modo de conocimiento, una práctica epistémica que *surgió al mismo tiempo que un movimiento político radical y de oposición*. Por tanto, permítanme que sugiera que la identidad sexual lesbiana o queer o trans también existe en un contexto de oposición política a las leyes discriminatorias y las prácticas sociales opresivas.

En la actualidad, los estudios de género cubren una variedad de temas que van desde los postulados más conservadores, como las relaciones de las mujeres y hombres en la familia o en el lugar de trabajo, a los más transgresores, como los cambios de género, drag, travestismo y prácticas de modificación corporal (piercing, tatuajes, escarificación, culturismo, ingesta de hormonas, cirugía estética). Todas estas prácticas se ven como una forma de deconstruir el género y difuminar o eliminar la distinción entre lo que se solía llamar «los sexos».

Una panorámica rápida a la semiótica del género en los últimos años nos muestra que la relación de género y sexo ha pasado de contigüidad a similitud, o de metonimia a metáfora. A principios de los estudios feministas sobre el sistema sexo-género, era una relación sintagmática basada en la combinación: en algunos estudios el género se entendía como específico y construido culturalmente, mientras que el sexo está asignado por naturaleza, y el cuerpo y el género existían uno al lado del otro, eran distintos pero estaban metonímicamente relacionados. Más recientemente, tras considerar que tanto el género como el sexo biológico son construcciones discursivas que no son ni naturales ni inamovibles en las personas, sino que se les puede volver a dar un significado o se pueden volver a asignar quirúrgicamente, la relación de género y sexo es pragmática y se centra en la sustitución: cada uno puede significar el otro. La palabra *transgénero* da un paso más: al aludir pero elidir lo *sexual de trans-sexual*, *transgénero* elude totalmente el sexo.⁹ No hace ninguna referencia al sexo, la sexualidad o el cuerpo, sólo al género.

349

Este mayor énfasis en la identidad de género que en la identidad sexual también se percibe, al menos en EE. UU., en las identidades elegidas por los transexuales de hombre a mujer como *hombre trans* y de mujer a hombre como *mujer trans*. Por otro lado, la palabra escogida por aquellas personas que se identifican únicamente como *trans*, sin especificar sexo o género, sugiere que la transformación no radica en la transformación corporal de un sexo anatómico/biológico a otro sino en la transformación hacia un ser que va más allá de los dos géneros tradicionales (masculino y femenino), más allá de los dos sexos tradicionales (hombre y mujer) y más allá de las formas supuestamente tradicionales de organización sexual (heterosexual y homosexual). El término *trans*, por tanto, es el que mejor expresa la idea de que la identidad personal es un proceso en desarrollo.

Sin embargo, todos estos términos privilegian claramente el género en relación a la identidad personal, incluso si lo hacen refutando, deconstruyendo o dando un nuevo significado al género. ¿Acaso no serán también formas de ignorar, minimizar o evitar la sexualidad? ¿Qué hay de lo sexual, la dimensión propiamente sexual del yo? ¿Qué es exactamente la sexualidad?

9. Al no conllevar ninguna referencia al sexo, la sexualidad o el cuerpo, sino solo al género, este término consigue una proyección total de la combinación a la selección que, según Roman Jakobson, es característica del lenguaje autorreferencial y poético. Además, la palabra *transgénero* es un figura, un tropo que desarrolla completamente la naturaleza del significante, es decir, tiene sentido sólo como signo: significa «Yo soy un significante».

■ SEXUALIDAD

Espero que estemos de acuerdo en que la sexualidad no es sólo la forma anatómica del cuerpo o su configuración cromosomal u hormonal, ni tampoco es simplemente su función reproductiva. La dimensión específica de la sexualidad humana es la representación mental de objetos de deseo, incluyendo nuestro propio cuerpo, y la imaginación de escenas o contextos de fantasía en los que el deseo de placer o satisfacción sexual puede conseguirse o no. El deseo de tener descendencia, cuando se da, es también un deseo, una fantasía; no es la conformidad mecánica o automática con un instinto de reproducción sino la expectativa de conseguir un tipo especial de amor u otras gratificaciones, normalmente en el contexto de una familia. Fue Freud quien descubrió –y fue su primera contribución a la epistemología moderna del siglo xx– que la mente no sólo es capaz de imaginar, anticipar o recordar el placer sexual, sino que también es capaz de olvidarlo o, más concretamente, de reprimirlo, es decir, de eliminarlo de la conciencia y mantenerlo como una huella mnémica (la huella de algo que no podemos recordar) en la dimensión psíquica que él denominó inconsciente. El deseo sexual, en ese caso, se expulsa de la conciencia pero sigue viviendo en la psique como una fantasía inconsciente, un fantasma.

Por tanto, la sexualidad, o más bien el instinto sexual, es un afecto, una excitación que se siente en el cuerpo pero que no reside simplemente en el cuerpo. Se le puede dar un nombre y unirlo a un objeto (normalmente una persona o, mejor dicho, la imagen de una persona) si el deseo sexual es aceptable para el yo, nuestro sentido consciente del yo, y en concreto a lo que Freud denominó el componente moral del yo: es decir, la idea del yo que adquirimos al crecer, que empieza cuando se aprende a ir al baño y sigue con la higiene personal adulta, hábitos alimenticios, formas de amar y modelos de comportamiento interpersonal (aquí el género es crucial: las reglas del género que hemos interiorizado forman parte de nuestro sentido consciente del yo y de la imagen que tenemos de nosotras y nosotros mismos). Cuando un deseo sexual no es aceptable por el yo consciente, entonces se reprime el deseo y permanentemente inconsciente, inexpressable; pero el cuerpo lo puede sentir como un afecto indescriptible, un anhelo, un malestar, un sentido de insatisfacción con nosotras y nosotros mismos y el mundo, o incluso como una urgencia que nos hace hacer lo que no queremos hacer.

Si un deseo sexual continúa molestándonos, en palabras de Jean Laplanche, como una astilla en la piel, es porque la psique humana está unida de manera inextricable a un cuerpo con una historia específica y singular. La historia del cuerpo empieza en la primera infancia. Los deseos sexuales expresados o reprimidos, los placeres disfrutados o prohibidos, la satisfacción conseguida, pospuesta o sustituida, transferida a otro sitio... todo esto constituye la historia de la personificación a lo largo de los años, pero la parte más importante de lo reprimido, los deseos que no recordamos porque se han convertido en inconscientes, ocurre durante nuestra infancia o niñez. Ésta se la segunda aportación de Freud a la epistemología moderna: el concepto de sexualidad infantil.

Es habitual pensar que la sexualidad infantil se desarrolla en dos fases sucesivas: la fase oral y la fase anal, que preceden el desarrollo de los órganos sexuales y la aparición de ciertas hormonas en la pubertad. Es habitual creer que sólo esto último es verdaderamente la sexualidad, es decir, la sexualidad adulta es una sexualidad genital. Pero esta creencia popular se contradice con consideraciones obvias: las manifestaciones infantiles del placer sexual, oral y anal, siguen completamente activas en la sexualidad adulta; es más, estos y

otros supuestos instintos parciales pueden tener más fuerza que la actividad genital, por ejemplo en lo que antes se conocía como perversiones y ahora se llaman parafilias: fetichismo, travestismo, pedofilia, exhibicionismo, voyeurismo, masoquismo y sadismo. John Money apunta que el término parafilia fue adoptado por el DSM-III, el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* de la Asociación Americana de Psiquiatría, en 1980.

Cuando se fundó a finales del siglo XIX, la sexología entró en el sistema judicial criminal a través de la psiquiatría forense, sobre todo de la mano de Richard von Krafft-Ebing en 1886-1931. La psiquiatría forense adoptó la nomenclatura legal para clasificar a los delincuentes sexuales como desviados sexuales y perversos sexuales. La psiquiatría forense también adoptó del código criminal la lista oficial de perversiones. Al final, el término perversión y desviación dieron lugar a parafilia.¹⁰

Hoy en día, el término parafilia puede sonar más neutro que perversión, pero sigue haciendo referencia a los comportamientos sexuales que se consideran anómalos. «Lo normal» no se cuestiona en absoluto en la ley criminal o en la psiquiatría forense. Tal vez recordemos que John Money inició la práctica clínica de tratar a niñas y niños intersexuales, nacidos con órganos genitales que la medicina considera «indeterminados», y tratarlos con cirugía u hormonas para «normalizar» sus cuerpos como masculinos o femeninos.¹¹

En un libro titulado *The Lovemap Guidebook* e inquietantemente subtulado *A Definitive Statement*, Money afirma que la edición de 1994 del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-IV) menciona algunas parafilias adicionales, entre las que se encuentran la escatología telefónica, la zoofilia, la necrofilia, la coprofilia y la urofilia. «Sorprendentemente –afirma– no se ha incluido la violación». Podemos deducir que o bien la violación no es una perversión, y por eso no está incluida, o que la violación es una perversión, y que por tanto se debería incluir. Un ejemplo sorprendente de la «neutralidad científica». Pero lo que quiero decir es que entre los comportamientos sexuales conocidos se encuentran varios que se remontan a los placeres infantiles y producen satisfacción sexual independientemente incluso de la actividad sexual.

El psicoanálisis, a diferencia de la psiquiatría y la psicología, no trata la normalidad sexual, lo normal. Al contrario, para Freud, la sexualidad es la dimensión más compleja y dominante de la vida humana y comprende desde la perversión, hasta la neurosis y la sublimación; es compulsiva, no contingente e incurable. Consiste en una serie de deseos y fantasías intangibles, algunos conscientes pero otros completamente inconscientes y manifiestos como sentimientos inexpresables o afectos indescriptibles. Éstos, como he dicho antes, se sienten y se manifiestan en el cuerpo de varias formas, incluso como síntomas, pero no son sólo del cuerpo. ¿De dónde viene la sexualidad? Jean Laplanche, en su original y brillante interpretación de Freud, argumenta que la sexualidad no es innata, inherente en el cuerpo físico *ab origine*, sino que se «implanta» en el infante –un cuerpo sin lenguaje (*infans*) y al principio sin un ego– a través de las necesarias acciones de la madre al cuidarle, alimentarle, limpiarle, cogerle, etc. El infante tiene una sensación de bienestar, de comodidad y de placer al

10. John Money, *The Lovemap Guidebook: A Definitive Statement*, Nueva York: Continuum Publishing Company, 1999, p. 55.

11. Véase Beatriz Preciado, «Technologiquement votre», *Actes du colloque Epistémologies du genre: regards d'hier, points de vue d'aujourd'hui*, París: Conservatoire National des Arts et Métiers, 23-24 junio de 2005.

sentir la leche caliente en la boca, la lengua y el paladar, y por la estimulación de la piel y de toda la superficie corporal, sobre todo los orificios (que se convertirán en zonas erógenas). Probablemente conozcan la famosa observación de Freud

Nadie que haya visto a un bebé arrellanarse saciado tras haber mamado y quedarse dormido con las mejillas sonrojadas y una sonrisa de satisfacción puede escapar a la reflexión de que esta imagen [es el] prototipo de la expresión de satisfacción sexual más tarde en la vida.¹²

Sin embargo, con el desarrollo del yo, los placeres polimorfos del cuerpo del infante (el placer de defecar, por ejemplo) estarán sujetos a normas de autocontrol (aprender a ir al baño), y lo que era un placer físico se convierte en algo asqueroso o vergonzoso para el yo consciente, aunque no necesariamente para la parte inconsciente del ego: los deseos sexuales infantiles reprimidos y la huella de la excitación corporal siguen viviendo a nivel inconsciente. Por otra parte, el género es una manifestación del yo consciente. Aunque también viene del otro, no está implantado en el cuerpo físico del infante como la sexualidad, sino que son los padres y/o médicos quienes lo asignan incluso antes de nacer. De hecho, la asignación del género por otros y la identificación del infante con un género (niña o niño, ya que no se ofrece otra alternativa en la infancia) suele preceder a la conciencia del infante de las diferencias anatómicas.

■ SEXUALIDAD Y GÉNERO

Laplanche es el único teórico del psicoanálisis que conozco que ha tratado el tema del género. Argumenta que, a diferencia de la implantación de la sexualidad, la asignación del género tiene lugar según las bases de la anatomía sexual o, mejor dicho, la percepción que de ella tienen las personas adultas que, a su vez, se basa en la visibilidad de los órganos genitales externos. Por eso la categoría de género, como la categoría de sexo, recae en la lógica binaria del falo: con o sin pene, hombre o mujer. Teniendo en cuenta la tendencia actual de hablar de identidad de género más que de identidad sexual, Laplanche plantea que el cambio de la cuestión de la identidad sexual a la identidad de género puede ser una marca de represión (*refoulement*): la represión de las dimensiones perversas, polimorfas e inconscientes de la sexualidad estudiadas por Freud, y su cambio hacia el género como una categoría más aceptable del entendimiento propio de la persona adulta. Todavía hoy en día, según afirma Laplanche, «lo más difícil de aceptar [para las personas adultas] son, como dicen, los «malos hábitos»¹³ (piensen en el juego de palabras en la película de Almodóvar *La mala educación*). La categoría de género, con su tendencia genial «empírica», cae en la lógica fálica de la castración, o fálico o castrado, o masculino o femenino. Pero va más allá: «Se podría decir que lo que el sexo y su brazo secular, el complejo de castración, tienden a

352

12. Freud, *Three Essays on the Theory on Sexuality*, traducción y revisión de James Strachey, Nueva York: Basic Books, 1962, p. 48. En español: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres.

13. «Je crois que, même de nos jours, la sexualité infantile proprement dite est ce qui répugne le plus à la vision de l'adulte. Encore aujourd'hui, le plus difficilement accepté, ce sont le 'mauvaises habitudes', comme on dit.» (J. Laplanche, «Le genre, le sexe, le sexual», en André Green et al., *Sur la théorie de la séduction*, Paris: In Press Éditions, 2003, p. 72.

reprimir es la sexualidad infantil», apunta Laplanche con una ironía mordaz, y afirma que el sexo-género y el complejo de castración reprimen la sexualidad, que es el descubrimiento crucial del psicoanálisis: una sexualidad perversa, polimorfa e infantil que es oral, anal, para-genital y contracorriente de las diferencias de sexo y género.¹⁴ En otras palabras, esas infames nociones psicoanalíticas (castración y el complejo de Edipo) no son los enemigos sino los aliados del género; son el instrumental en la construcción del género concebido tradicionalmente a través de la represión y la identificación con las figuras materna y paterna. Lo explicaré de la siguiente manera: el problema con el género es la sexualidad; lo que molesta en la identidad de género es la manía en el sexo, los elementos perversos, infantiles, vergonzosos, asquerosos, de mal gusto, destructivos y autodestructivos que la identidad personal raras veces confiesa y que el discurso político sobre género debe elidir completamente.

Tal vez objeten que esta visión de la sexualidad es psicoanalítica... y lo es. Pero si les pidiera que nombraran a los creadores de la concepción moderna de la sexualidad, probablemente mencionarían a Freud y a Foucault. Y estaría de acuerdo. He sostenido en otras ocasiones que estas dos teorías sobre la sexualidad no se oponen entre ellas, sino que se complementan: mientras que el primer volumen de Foucault, *Historia de la sexualidad*, describe las prácticas discursivas y los mecanismos institucionales que implantan la sexualidad en el sujeto social, la teoría psicoanalítica freudiana describe los mecanismos subjetivos a través de los cuales tiene lugar la implantación, convirtiendo al sujeto en un sujeto sexual. Por cierto, ni Freud ni Foucault tenían mucho que decir sobre el género. No repetiré aquí de nuevo mi argumentación, dado que ya se ha publicado, pero sí que mencionaré una interesante coincidencia.¹⁵

La teoría de Laplanche de la seducción originaria sostiene que la sexualidad se «implanta» en el infante por las acciones, las inversiones conscientes y las fantasías inconscientes de sus progenitores o las personas adultas que los tienen a su cargo. Esta teoría se esbozó por primera vez en el aclamado libro de Laplanche *Vida y muerte en psicoanálisis*, publicado en 1970. Seis años más tarde, Foucault utilizó la misma metáfora, la implantación, en el primer volumen de *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber* (1976). Escribió sobre las múltiples *implantaciones* de «perversiones» en el cuerpo social a través de la regulación institucional (médica, legal, pedagógica) de prácticas sexuales. Para Foucault, la «implantación perversa» tenía como objetivo el control de la población y la gestión del biopoder; para Laplanche, de manera muy similar, la «implantación de la sexualidad adulta» en el bebé tiene como objetivo la gestión afectiva y social del infante.¹⁶ La figura de la implantación funciona de forma paralela en ambos textos y en ambas teorías.

14. «Ce que le sexe et son bras séculier, pourrait-on-dire, le complexe de castration, tend à refouler, c'est le sexuel infantile» (J. Laplanche, «Le genre, le sexe, le sexual», p. 86). Para establecer la diferencia, Laplanche acuña en francés el neologismo «le sexual» de la palabra alemana que Freud utiliza para sexualidad en contraposición a *Geschlecht* (sexo/género): «Il ya bien sûr *Geschlecht* qui veut dire le 'sexe sexué' mais il y a aussi le sexuel ou le 'sexual'... Il aurait été impensable que Freud intitulât son ouvrage inaugural: *Trois essais sur la théorie du sexué – ou de la sexuation*. La *Sexualtheorie* n'est pas une *Geschlechtstheorie*... Le 'sexual' est donc extérieur sinon même préalable pour Freud à la différence des sexes, voire à la différence des genres: il est oral, anal ou para-genital», pp. 70-71.

15. Véase Teresa de Lauretis, «The Stubborn Drive», *Critical Inquiry*, vol. 24, n. 4 (Verano 1998), pp. 851-877.

16. Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, traducción y prólogo de Jeffrey Mehlman, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, 46; *Vie et mort en psychanalyse*, París: Flammarion, 1970, 75. M. Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I*, 36-37; *La volonté de savoir*, 50-51.

La *implantación* es un tropo, una figura del lenguaje que retiene la connotación etimológica de plantar, introducir algo en la tierra, en profundidad, tanto en lenguaje corriente como en la acepción médica de introducir algo debajo de la piel: de hecho, un implante. El diccionario francés *Le Petit Robert* proporciona un antónimo, *déraciner*, desarraigar; Laplanche habla de la memoria reprimida del trauma sexual como algo «interno-externo», como una columna vertebral en la carne... una verdadera columna vertebral en el muro protector del yo»;¹⁷ y con una metáfora similar, Frantz Fanon, el psiquiatra francófono de Martinica que trabajó por la independencia de Argelia, describe la imposición racista de un «esquema epidérmico racial» en el cuerpo del hombre negro: «los movimientos, las actitudes, las miradas del otro fijan en mí, igual que una solución química se fija con un tinte».¹⁸

■ CUERPO

En su primer libro autobiográfico, *Black Skin, White Masks* (1952), Fanon describe cómo el esquema epidérmico racial se sobrepone al esquema fenomenológico corpóreo que es la fuente de las sensaciones corporales y lo sustituye por completo. Así, la percepción, la subjetividad y la experiencia del sujeto negro están constituidas y al mismo tiempo se hacen incoherentes por dos «marcos de referencia» incompatibles (p. 110). En la experiencia vivida por un sujeto negro, por tanto, el cambio del esquema corporal por el esquema epidérmico racial hace que el cuerpo (y el yo personificado) esté continuamente fracturado, una y otra vez, negado y vuelto a imponer una y otra vez, en un proceso traumático y continuo de dislocación y sintomatización.¹⁹

354

Es en esta conciencia de la excesiva e irreducible materialidad del cuerpo que Fanon puede enseñarnos a todas y a todos: feministas, lesbianas, gay, transgénero, transexual, intersex y queers parafilicos varios. No pretendo implicar o sugerir que la experiencia vivida por Fanon del cuerpo del sujeto colonial racialmente inscrito se pueda traducir o comparar con la percepción que otros sujetos, con una posición diferente en el espacio geopolítico y social, tengan de su cuerpo. Lo que quiero subrayar en el texto de Fanon es un aspecto teórico, que la corporalidad del cuerpo –*el cuerpo como se siente*– es experimentalmente distinto, inextricable, de la imagen corporal y de la construcción discursiva del cuerpo culturalmente impuestas, de una forma u otra, en cada sujeto social. Por ejemplo, el sentido de la «maldición corpórea» de Fanon, como él la llama, la «certeza incierta» que envuelve la percepción de su «yo fisiológico» (pp. 110-111), aparece en los relatos de los transexuales y los estudios críticos sobre transexualidad, como en *Second Skins* de Jay Prosser y *Das Paradoxe Geschlecht* de Gesa Lindemann.

También lo veo en los casos clínicos y las historias personales de personas con desorden de integridad de la identidad corporal (BIID), individuos cuya imagen física de su propio

17. *Life and Death in Psychoanalysis*, 42; *Vie et mort en psychanalyse*, 70.

18. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, traducción de Charles Lam Markmann, Nueva York: Grove Weidenfeld, 1967, 111-112; «l'autre, par gestes, attitudes, regards, me fixe, dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant», en Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, París: Seuil, 1995 [1952], 88-90.

19. Para una argumentación más larga sobre el libro de Fanon, véase mi artículo «Difference Embodied: Reflections on *Black Skin, White Masks*», *parallax*, vol. 8, n. 2 (2002): 54-68.

cuerpo les hace amputarse uno o más miembros sanos, piernas o brazos, porque sólo un cuerpo amputado o «abreviado» les hace sentir «normales», como ellos mismos dicen, o «completos».²⁰ Aunque pueda parecer paradójico a otras personas, su percepción consciente de la integridad corporal está documentada en autorrelatos e historias clínicas, en documentales como el que se titula precisamente *Whole* (dir. Melody Gilbert, 2003), y en docenas de páginas web dedicadas a dar información y apoyo a personas con BIID, así como pornografía amputada (una de estas páginas presume de tener más de 1.400 suscripciones).²¹ Aquí la relación de la sexualidad con el yo personificado es más explícita, ya que estas personas sólo encuentran excitación y satisfacción sexual en cuerpos con discapacidad, ya sea su propio cuerpo (apotemnofilia) o el de otra persona (acrotomofilia), y con el uso de sillas de ruedas, muletas, abrazaderas u otro tipo de material médico que evoque o acompañe la amputación.

En un momento en el que los matrimonios entre personas del mismo sexo parecen ser una forma radical de protesta social, cuando las series de televisión compiten para normalizar lo queer (como en «Operación G») y el lenguaje «L», cuando las películas comerciales hacen que el sadomasoquismo sea casi respetable (como en *Amante, querida, puta; La secretaria; La pianista*), estas parafilias menos aceptables normalmente se ven confinadas a páginas que se extienden en las oscuras entrañas de la red. Pero al menos una película, *Crash*, de Cronenberg (1996), basada en la novela epónima de J. J. Ballard (1973), sugiere que la erotización de los accidentes de tráfico es una manera de lidiar con las inmanejables experiencias de trauma corporal que se convierten en hechos físicos traumáticos, y la compulsión de repetirlos en *crescendo* da ciertas pistas de la naturaleza sexual del propio instinto de muerte.

Tomo de Fanon la sugerencia de que la imagen corporal, independientemente de su configuración particular, es la internalización determinada de alguna imposición externa. Al igual que la sexualidad, la imagen corporal es *la inscripción física* de lo que primero es una *implantación* en el cuerpo. Considero que la sexualidad está implantada en cada cuerpo humano por la necesidad de los cuidados maternos y paternos, pero otros tipos de implantes, protésicos o cosméticos, también producen inscripciones físicas; como afirma con elegancia Beatriz Preciado, los implantes somáticos son también implantes fantasmáticos: se correlacionan con una fantasía del cuerpo.²²

Hoy en día, a la luz del enorme crecimiento de la cirugía estética, existe la posibilidad de intervenir política y personalmente en la construcción del cuerpo y, por tanto, en la imagen del género y del cuerpo.²³ ¿A caso esto podría alterar la lógica binaria del género? Dejo la pregunta abierta y sólo quiero añadir un comentario cautelar: al reconstruir las identidades, no ignoremos las necesidades persistentes del cuerpo sexual, no pensemos que el género es sólo lo que yo quiero que sea. Lo que la tecnología pone a nuestro alcance, si me permiten una metáfora anticuada, siempre es una espada de doble filo.

20. Véase John Money y Kent W. Sirncoe, «Acrotomophilia, Sex and Disability: New Concepts and Case Report», <http://home.t-online.de/home/Amelo-Forum/hintergrund/theorie2/money.htm>, 2/28/2004.

21. <http://www.overground.be/article.php?code=66&lan=en>. (Impreso el 27/2/2004 de la página web «OverGround, dedicada a proporcionar apoyo e información a aquellas personas que nos sentimos atraídas por personas con discapacidad». Toda la información sobre el BIID se la debo a la exhaustiva investigación llevada a cabo por Timothy Koths, un estudiante de doctorado en Historia de la Conciencia en UC Santa Cruz.

22. Véase la nota 12 anterior.

23. Estas tecnologías del cuerpo son bastante diferentes a lo que Foucault propuso como «tecnologías del yo».

